جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

أدب الرحلة في المغرب العربي

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الأدب الجزائري القديم

إعداد:

- جميلة روباش

إشراف الأستاذ الدكتور:

- أمحمد بن لخضر فورار

السنة الجامعية: 2015/2014

شكر

أتوجه بعميق آيات الشكر والامتنان إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور: "**أمحمد بن لخضر فورار**" الذي أشرف على هذه الأطروحة وبذل في سبيل اكتمالها النصيحة والجهد والوقت، وحضيت منه بالقراءة العلمية الجادة فكان لي نعم القدوة، ونعم الموجّه فبارك اللّه له في علمه وصحته وأمده بالعمر المديد ليظل، كما عهدناه، من خدمة العلم والدعاة إلى نبل الأخلاق، كما لا يفوتني شكر الدكتورة "**آمنة رقيق**" على ملاحظاتها المنهجية الثمينة.

جميلة روباش

مقدمة

الرحلة نقلة في المكان والزمان، وسفر داخلي في فكر صاحبها ومعارفه وموقفه من الحياة والوجود ونظرته إلى الناس والمجتمع، وقد ارتحل الناس ولا زالوا يرتحلون، غير أن قلة منهم أقبلوا على تدوين الأحداث التي صادفتهم ووصف الأقطار التي مروا بها، و ذلك لشعورهم أنهم أطّلعوا على ما لم يطلع عليه غيرهم فرغبوا في تخليده حتى يعرفه من لم يرحل إلى تلك الأماكن.

وقد اختلفت طرق كتابة الرحلات حسب ثقافة الكاتب وتصوره ومكان الرحلة وزمانها ونوعها، فإن كان عالما فإنه ينظر إلى الكون والناس والمجتمع من خلال علمه، أما إن كان متصوفا فإن الغالب عليه تحكيم التصوف...

الرحلة من بين الأجناس الأدبية الأكثر ثراء وغنى، وانفتاحا وتعددا للأصوات والخطابات ومن أكثر تجارب العالم الخارجي تعقيدا.

ومن خصائص السرد الرحلي أنه يمتلك مناحي وآفاقٍ متعددة ومتشعبة ومن مميزاته باعتبارها جنسا أدبيا تفردُه بخاصية "التنوع المفاجئ، إذ فيه من التقطع والتوزع فوق ما فيه من التواصل والتكامل. ويعود تقطعه إلى طبيعة الترحل والتنقل فيه (...) ترابط بين الواقع والمتوقع وتكامل بين ما يرى الكاتب بعينه وما يرسمه الخيال للقارئ، وهنا يكمن السحر الذي يمارسه الرحّالة ويتعرض له القارئ فلا يطيق أن يقاومه ولا يقوى حتى على التفلت من شباكه".[1]

خلّف العرب والمسلمون تراثاً ضخماً من الرحلات نحو الآخر، يؤكد هذا، الكم الهائل من انفتاح العالم الإسلامي على الثقافات الأخرى. الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل، عن شروط ذلك الانفتاح وملابساته، وعن الصيغ التي تم بها، بحيث لم يخلُ من تشكيل صور عن الآخر، وعن الذات في الآن ذاته.

ويسمح لنا تتبع هذه الرحلات، على امتداد أكثر من ثمانية قرون تقريبا، من القرن العاشر إلى القرن الثامن عشر الميلاديين، يسمح لنا بملاحظة تغيّرات أوضاع الآخر، وصوره، والمثير فيه لدى رحّالتنا، وأشكال التعامل معه، وكيفية تصويره وتصوّره، وملابسات ذلك. يهمنا أن نتوقف

[1] الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، رحلة ابن فضلان نموذجًا، منشورات جامعة متنوري، قسنطينة، 2006، ص15.

عند الصور التي عمل رحالتنا العرب، ومن خلالها، على استحضار الآخر، وكيف قدموه وكيف سموه، وحددوا له صفات وملامح وأصدروا في حقه أحكاما.[1]

يتمركز اهتمامنا حول طرق اشتغال التخييل في إعادة بناء النص السردي العربي، خصوصا تلك النصوص التي توحي بطابعها الواقعي التوثيقي، وتكون في بنائها أقرب إلى النص التاريخي منه إلى النص الأدبي التخييلي. وانتقينا مجموعة من النصوص الرحلية التي يتفاعل فيها الواقعي بالتخييلي في نسق يسهم في بناء دلالة خاصة. إن خطاب الرحلة يعتمد على ضمير المتكلم، وتدوين مراحل الرحلة ذهابا وإيابا. لكن ميزها تتمثل في التداخلات الخطابية بين السرد والوصف والتقرير، واشتغال التأويل إلى جانب السرد والتوثيق؛ فتفاعل خليط من الخطابات في تكوين النص فتح الباب أمام تخيّلية خاصة، تنكشف من خلال الوعي الحاضر للرحّالة -السارد وهو يتذكر وقائع الرحلة في زمن لاحق، ويعمل على وضع نسق خاص لها يفي بالشروط المعرفية لتلقيها.

بعد اطلاعنا على أهم ما كتب من دراسات وكتب متعلقة بالرحلات جعلنا ندرك أن العنوان **(أدب الرحلة في المغرب العربي)** يحتاج إلى التدقيق والتحديد، فاخترنا جزئية "التخييل" والعمل على دراستها من خلال بعض العينات الرحلية الخادمة لهذا العنوان حصرا للموضوع وربحا للوقت.

وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكالية التالية: كيف يتشكل التخييل داخل نصوص ناقلة لتجربة واقعية وشخصية؟

وعلى هذا الأساس تم في هذه الدراسة معالجة الأنماط الرحلية على اختلاف موضوعاتها الحجية والزيارية، السياحية والسفارية. راعينا في ذلك أن تكون العينة المختارة ممثلة لبنية الرحلات المعروفة ،كما تكون ممثلة لأقطار المغرب الإسلامي ما أمكن ذلك.

لم أكن محمّلة بخطط وقواعد وأدوات مسبقة فرضتها تعسفا، كما لم أُخضع مادة الدراسة لقوالب جاهزة، بل نهجت قراءة تحقق تفاعلا مع الموضوع، بغرض إنتاج خطاب يتمثله ويجيب

---

[1] ينظر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ص18.

عن أسئلة جديدة حوله، أي بهدف خلق تفاعل حيوي ومستحدث يرتبط به ويتعالق معه. لذلك فقد استعنت بمناهج تتطلبها كل الدراسات التي تروم الدقة والتحديد، من جهة، وتلك التي تسعى إلى القبض عن المعاني المتخفية، من جهة ثانية، وبذلك تحضر مجموعة من المناهج خاصة، التاريخي والبنيوي، والتأويلي والوصفي التحليلي، و الهدف من القراءة والتحليل والتحري، ليس الحسم في القضايا المطروحة، ولكن بنية السعي إلى محاولة فهمها، واللجوء إلى المقارنة بين نصوص الرحلات المختلفة، للوقوف على رؤى كتّابها وخلفياتهم الثقافية والفكرية، انسجاما مع سياق كل نص رحلي وخصوصياته وهواجسه.

وبناء على هذا التصور تضمنت الدراسة مقدمة ومدخلا وأربعة فصول وخاتمة.

المقدمة: بينت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره، بالإضافة إلى عرض موجز لأهم المصادر التي أفادت البحث.

أما المدخل: فكان نظري اشتمل على عنصرين الأول طرحت فيه إشكالية التجنيس محاولة الوصول إلى تمييز هذا الجنس، شكلا ومضمونا، عن باقي الأجناس الأدبية الأخرى، و تقديم تعريف للرحلة وأهم أنواعها، ودوافع الترحال المختلفة. وخصصنا الجزء الثاني منه لبناء مفهوم التخييل باعتباره يمثل مفهوما مركزيا في المقاربة ونحن نرصد طرق اشتغاله في النصوص الرحلية.

أما الفصول الأربعة: فهي ذات طابع تطبيقي، خصصنا فصلا لكل نوع من أنواع الرحلات الشائعة، وعلى رأسها الحجازية، والزيارية ثم السياحية والسفارية، والتي جعلت مجموعة منها متونا للاشتغال، مركزين على استخراج العجائبي والغرائبي، وبنية الحلم في الرحلات إضافة إلى تمثل الآخر في كل نوع ثمّ دراسته، وكيف تفاعل الواقعي والتخييلي في ذلك، على أن نختم كل فصل بتركيب نسجل فيه أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه المقاربات النصية.

فكان الفصل الأول بعنوان: التخييل في الرحلات الحجازية، وتندرج تحته عدت عناوين فرعية تحدثت فيها عن المكان المقدس "الحجاز" وخصائص الرحلات الحجازية واخترت كل من العبدري والعياشي والورثيلاني كنماذج تطبيقية.

أما الفصل الثاني موسوما بـ: التخييل في الرحلات الزيارية، وتناولت رحلة ابن قنفذ وخصائصها الصوفية من سلطة الولي وكرامات الأولياء.

أما الفصل الثالث: التخييل في الرحلات السياحية، فقد اشتمل على رحلة ابن بطوطة كنموذج لهذا النوع رغم كونها رحلة عامة تضم عدة أنواع داخلها، وهي زاخرة بالعجائبي والغرائبي، والحديث عن عادات الشعوب المختلفة.

أما الفصل الرابع: فهو التخييل في الرحلات السفارية، فقد أفردت في هذا الفصل أهم الرحلات المغربية التي قام بها كل من الغزال والمكناسي إلى كل من اسبانيا ومالطا ونابولي ونظرة كل واحد منهم إلى الآخر التي تراوحت بين الانفتاح والانغلاق على أوربا.

أما فيما يخص أهم المصادر و المراجع التي استخدمت في البحث، فلقد تمت الاستعانة بمراجع متعلقة بكتب الرحلات منها: الرحلة في الأدب العربي، وأدبية الرحلة لعبد الرحيم مودن، وكتاب الرحلة في الأدب العربي لشعيب حليفي، المرأة في الرحلة السفارية المغربية لمليكة نجيب.

لقد دفعتني إلى اختيار موضوع أدب الرحلة في المغرب العربي، عوامل، ذاتية و موضوعية:

تمثلت الجوانب الذاتية في أني وجدت في نفسي ميلا لبحث هذا النوع الأدبي، سيما بعد إطّلاعي على جملة من كتب الرحلات. وحبي للسرد عامة وللسرد الرحلي خاصة نظرا لجاذبيته المعرفية ولكونه مجالا للبوح وعرض الحكاية.

أما ما تعلق بالدوافع الموضوعية، فيتجلى أساسا في:

ثراء السرد الرحلي المغاربي، وأهمية النصوص الرحلية وغِناها الموضوعاتي والأسلوبي، إضافة إلى المساهمة في نمط ومعرفة طبيعة التخييل في الرحلات، والمساهمة في خدمة التراث المغاربي عبر الاشتغال على جنس الرحلة. الذي مازال في حاجة إلى أبحاث عدة.

والهدف من البحث هو خدمة الدرس السردي بصفة عامة والرحلي بصفة خاصة.

أهم الصعوبات التي واجهتني هي صعوبة توظيف منهج بعينه كون النصوص قريبة إلى التوثيقية منها إلى النصوص المتخيّلة.

أتوجه إلى الأستاذ المشرف أمحمد بن لخضر فورار الذي رعى هذا البحث منذ نشأته حتى استوى قائما، فله خالص شكري وتقديري الصادقين.

وأقدم الشكر أيضا للذين سهروا على إنهاء هذا البحث، ولا أنسى في هذا المقام لجنة المناقشة الموقرة رئيسا وأعضاء، والاعتراف بالجميل والشكر الجزيل لقسم الآداب واللغة العربية بجامعة بسكرة، وطاقم الكلية مجتمعين من إداريين وأساتذة ومسيرين، والشكر موصول إلى رئيس القسم ونوابه، ورئيس المجلس العلمي والأعضاء والشكر الجزيل إلى عميد الكلية على احتضانه هذا البحث سنوات ترددي على جامعة بسكرة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على النبي المرشد إلى كل الخيرات، وعلى آله وصحبه والمقتدين بهديه ما دامت الحياة.

جميلة روباش

المسيلة في 2015/02/10

مدخل

الرحلة والتخييل

I- حول مفهوم الرحلة

أولا- تجنيس الرحلة

ثانيا- مكونات الخطاب الرحلي

ثالثا - خصائص الكتابة الرحلية

رابعا- تعريف الرحلة

خامسا- دواعي الرحلات وأنواعها

II- حول مفهوم التخييل

أولا- التخييل في الدراسات القديمة

ثانيا- التخييل في الدراسات الحديثة

ثالثا – الرحلة بين الواقع والتخييل الحديثة

I- حول مفهوم الرحلة:

إن الحديث عن الرحلة يقتضي التفريق بين أمرين أو معنيين:

1- التعريف اللغوي:

● الرحلة حركة انتقال لشخص أو أشخاص من مكان إلى مكان آخر، وهذا هو المعنى اللغوي للكلمة؛ ففي معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت**395**هـ): "رحل: الراء والحاء واللام أَصْلٌ واحِدٌ يدل على مُضي في سَفَر. يقال: رَحَلَ يَرْحَلُ رحْلَةً (...)، والرِّحْلَةُ: الارتحال (...). وَرَحَّله، إذ أَظْعَنَه مِنْ مَكَانِه"[(1)]، وعند ابن منظور(ت**711**هـ)، (رَحَلَ الرَّجُلُ؛ إذا سار، ورَحُـلُ رَحُول، وَقَوْمٌ رُحَّل؛ أي يرتحلون كثيرا، ورَجُلٌ رحَّال: عِالٌم بذلك ومجيد له (...)، والترحّل والارتحال: الانتقال، والرّحلة: اسم للارتحال، وقال بعضهم: الرِّحلة: الارتحال، والرُّحلة بالضم: الوجه الذي تأخذ فيه وتريده".[(2)]

وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي: "ارتحل البعيرُ: سار ومضى، والقومُ عن المكان: انتقلوا، كَتَرحَّلُوا والاسم: الرِّحلة والرُّحلة بالضم والكسر، أو بالكسر: الارتحال؛ وبالضم: الوجه الذي تَقْصِد، والسفرة الواحدة".[(3)]

وتكاد المعاجم الأخرى تكرر المعاني نفسها، وبهذا المعنى أشار القرآن الكريم إلى رحلتي الشتاء والصيف اللتين كانت قريش تقوم بهما من أجل التجارة: ﴿**لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ، إِيلَافِهِم رِحْلَةَ الشِّتَاء وَالصَّيْفِ**﴾.[سورة قريش، الآيتين: **01-02**]

إذن، فمعاجم اللغة تُجمع على أن الرحلة هي انتقال من مكان إلى آخر، وبهذا المعنى يكون العديد من المغاربة وغيرهم من البشر قديما، قد أنجزوا رحلات لا تعد ولا تحصى، لأن الحركة والتنقل من مقتضيات الحياة وطبيعة البشر، إلا أنه ليس كل من ارتحل قد دوّن رحلته.

إنّ المعنى الأول يتأسس عليه المعنى الثاني:

---

(1) أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السّلام محمد هارون، ج2، ط2، (مادة رحل)، ، دار الفكر، سوريا، 1979، ص497 .

(2) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق نخبة من الأساتذة، دار المعارف، ج3 (مادة رحل)، (د.ط)، (د.ت)، القاهرة، ص1608.

(3) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2005، ص 1005.

2- التعريف الإصطلاحي:

الرحلة كتابة يحكي فيها الرحّالة أحداث سفره وما شاهده وعاشه ، مازجا ذلك بانطباعاته الذاتية حول المرتحل إليهم، وإنجاز الرحلة -كتابتها- يتطلب أن يكون الرحّالة ذا مستوى ثقـــافي معين يؤهله لنقل أحداث سفره إلى كتابة، والرحلة بهذا المعنى أي بما هي كتابة وخطـــاب حـــال اشتغال واهتمام الباحثين بها.

ولابد لكل رحلة مكتوبة من سفر حقيقي وفعلي، ولا يمكن تصوّر كتابه رحلية دون رحلة إلا في الرحلات الخيالية، كـ: "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري(ت449هـ)، و"رســالة التوابــع والزوابع" لابن شهيد(ت426هـ)، و"التوهم" للحارث المحاسبي(ت243هـ). وإن معنى الرحلة كتابة وهو ما يسميه الباحث سعيد يقطين: "خطاب الرحلة"، ويعرّفه بأن عملية تلفيظ لفعل الرحلة.[1] بينما المعنى الأول هو الرحلة ذاتها، ولهذا نجده يتحدث عن الرحلة وخطابها، ويـــرى أن خطـــاب الرحلة "يتماشى مع الرحلة وعوالمها، ويسعى إلى مواكبتها من البداية إلى النهاية"[2]، فيبدأ الخطاب من لحظة الخروج وينتهي لحظة العودة.

إن هذا الخطاب إذًا يواكب انتقال الرحّالة في أماكن متعددة ومختلفة، واصفا إياها جغرافيًـــا وعمرانيًا واجتماعيًا وبشريًا، وذاكرًا ما لقيه من رحالات العلم والأدب وما دار في مجالسهم مـــن مناقشات، إضافة إلى ذكر كثير من الفوائد العلمية والتاريخية والأدبية، والرســـائل والإجـــازات والأشعار، وكل ذلك يسوقه الرحّالة في أساليب مختلفة، ممّا يكسب الخطاب الرحلي تعقيدًا تطرح معه قضية تجنيسه.

أولا- تجنيس الرحلة:

تختلف غايات الدارسين المحدثين من تناول الرحلات ومقاربتها لتنوّعها وتـــداخل الحقـــول المعرفية فيها، من جغرافية، وتاريخ، وحضـــارة، واقتصـــاد، وإثنوغرافيـــا*، وسيوســـيوغرافيا**،

---

(1) سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتجليات، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص200.

(2) المرجع نفسه، ص200.

(*) إثنوغرافيا: هو علم وصف الشُّعوب وهو أحد علوم الإنسان وينصبّ على دراسة المظاهر المادّيّة للنشاط الإنسانيّ من عادات وتقاليد كالمأكل والمشرب والملبس.

(**) سيوسيوغرافيا: علم الاجتماع هو دراسة الحياة الاجتماعية للبشرِ، سواء بشكل مجموعات، أو مجتمعات، وقد عرّفَ أحياناً كدراسة التفاعلات الاجتماعية.

وأنثروبولوجيا*، وفن، وأدب...، وإن طغى في كثير من البحوث- اتجاه يرى أن ارتباط الرحلة بالفن والأدب أكثر وضوحًا، فتصنيفها ضمن الأجناس الأدبية له ما يبرره ويزكيه من صيغها التعبيرية وأساليبها الفنية[1]، إلا أننا نرى أن ضمها لحقل معين وجنس مخصوص إهمال لطبيعة وخصوصية هذا النوع من الكتابة الذي يزخر بالمضامين والموضوعات العديدة علمية وأدبية وفنية، مما حدا ببعض الباحثين إلى التعامل مع الرحلة على أنها خطاب مخصوص له منطقه الذاتي، وبناؤه ومكوّناته وعناصره[2] يتتبع العادات والتقاليد والتأثيرات الإقليمية[3]، ويحتوي على معارف وعلوم متعلقة بالتاريخ والجغرافيا والفلسفة والاجتماع والأدب.[4]

ومن هنا فالتركيز في تحديد هويتها على جانب الصياغة الأدبية والفنية يعد تعسفا منهجيا، لا يتناسب مع مكونات النص الرحلي وطبيعته الخاصة؛ فالاعتماد في دراسة الرحلة على المقاربة السردية وحدها إلغاء لطبيعتها المتّسمة بالغنى والتنوع والانفتاح على الحقول المختلفة، ذلك أنها وإن توسلت أسلوب الحكي والسرد أحيانًا، فالأحداث والمواقف والأشخاص فيها غير مختلفة، كما هو الأمر في النصوص السردية، إذ أن ما يحكيه الرحّالة أو يسرده، يقوم على أرض الواقع ويتركز على المشاهدة والمخاطبة لا على التخيل والإفتراض.

وإذا كان الاقتصار على الصياغة وحدها في دراسة الرحلة قد لا يسعفنا في النفاذ إلى كنهها وحقيقتها، فإن تغليب الجانب المضموني في مقاربتها وإلغاء ما عداه محفوف بالمخاطر أيضا؛ ذلك أن الرحّالة لا يقدم معلوماته وملاحظاته بحياد وموضوعية، كما هو مطلوب في التناول العلمي الصارم، ولكن في أوصافه وملاحظاته بعضُ من وجدانه ومزاجه وأحواله وذاتيته، بل أن الرحلة إذا لم تكشف لنا عن هذه الذاتية فالأَولى أن تسمى دليلاً سياحيًا.[5]

(*) أنثروبولوجيا: هي علم الإنسان، علم يبحث في أصل الجنس البشريّ وتاريخ تطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته وعلاقاته وتوزيعه الجغرافيّ، وفي السُّلالات البشريّة وخصائصها ومميِّزاتها.

(1) هناك مؤلفات وأبحاث غلّبت الجانب الأدبي في الرحلة منها: شوقي ضيف الرحلات، فن الرحلة، أدب الرحلة...

(2) سعيد بنسعيد العلوي، أوربا في مرآة الرحلة، (د.ط)، كلية الآداب الرباط، 1995، ص14.

(3) سعيد علوش، المصطلحات الأدبية المعاصرة،(د.ط)، الدار البيضاء، 1984، ص57.

(4) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، (د.ط)، بيروت، 1979، ص 122.

(5) ينظر: محمد الفاسي، وحي البينة، (د.ط)، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1970، ص70.

يصرح تودوروف بأن "مشكل الأجناس هو أحد من أقدم مشاكل الشعرية، وقد طرح منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا (...)، فتعريف الأجناس، وعددها، والعلاقات المتبادلة بينها، لم يتوقف النقاش حولها قط"(1)، وإذا كان ذلك النقاش حول الأجناس الأدبية دائرا في الغرب منذ القـــديم، فإنه انتهى اليوم بـ "دومنيك كومب" (**Dominique Combe**) إلى حصرها في "أربعة أقسام كبيرة من النصوص حسب الوعي "الساذج" الذي كيفية عادات القراءة، بل وكيفيـــة أيضـــا التعلـــيم والمؤسسات، وهذا ما يجعل هذه الأقسام غير طبيعية، بالمعنى الشائع لهذه الكلمة"(2)، ولهذا قسّـــم الأجناس إلى:

المتخيل السردي **Fiction narative** الذي يضم: الرواية والأقصوصة والحكاية والقصة.

- الشعر.
- المسرح.
- المقالة (**Essai**) التي تضم: الخطاب الفلسفي أو النظري، والســـيرة الذاتيـــة، والـــذكريات، والمذكرات الشخصية... والمراسلات، والتقارير وحكاية الرحلة ...الخ.(3)

إذن، فالرحلة تندرج عند "دومنيك كومب" ضمن قسم المقالة التي هي "كل نص لا ينتمي إلى الخيال ولا إلى الشعر ولا إلى المسرح (...) فهي الجنس الذي يجمع بين كل الأجناس التي نبذتها الأجناس الكبرى، وهي بهذا "أقل الأجناس وضوحا... ومع ذلك تتميز بسمة ثابتة هي تفضـــيلها للنظر العقلي والأفكار، والفكر الخطابي وليس للخيال".(4)

هكذا إذًا، تتجنس الرحلة في النقد الغربي، عند كومب، أما "أغناطيوس كراتشكوفســـكي" (**Ignati Kratchkovski**) فيصنف الرحلة (العربية أساسًا) ضمن الجغرافيا الوصفية، التي تـــرتبط

---

(1) Tzvetan todrov et Oswald Ducrot, Dictionnaire encyclopdique des sciences du langage, du Seuil, Paris, 1972, P193.

نقلاً عن: محمد حاتمي، "في خطاب أدب الرحلة"، مجلة فكر ونقد، عدد 87، السنة التاسعة، مارس، 2007، ص52.

(3) Dominique Combe, les genres littr aires, d. Hachette, Paris, 1992, P.P13- 14.

نقلاً عن: محمد حاتمي، "في خطاب أدب الرحلة"، ص53

(3) المرجع نفسه، ص53

(4) المرجع نفسه، ص53

بها ارتباطا وثيقا قصصُ الرحلات"[1]، وبهذا تصطبغ الرحلة عنده بصبغة علمية (الجغرافيا) وصيغة أدبية (القصص)، وهذا ما سوغ له استعمال عبارة الأدب الجغرافي" الذي "يقدّم متعة ذهنية كبرى؛ إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة، صيغت بالسجع أحيانا. والمصنفات الموضوعة من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة، والإمتاع والحيوية من جهة أخرى. وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص".[2]

وإذا كان هذا النقاش يجري في النقد الغربي، فإن النقد العربي القديم كان شبه غائب، عن هذا المضمار، إذ اكتفى بتقسيم الأدب إلى الثنائية المعروفة: الشعر والنثر، وقسم الشعر إلى أغراضه، والنثر إلى الخطبة والرسالة، ثم المقامة في وقت لاحق، أما الرحلة فلا نجد لها ذكرا لدى الناقد العربي القديم، لأنها كانت تنتمي إلى الأجناس السردية. ونعلم أن الأجناس السردية (القصص والحكايات والمقامات...) كان ينظر إليها نظرة تنقصية بالمقارنة مع الشعر الذي عدّ ديوان العرب والذي أُحل الدرجة العليا.

ورغم تلك النظرة التنقيصية التي نظر بها إلى الأجناس السردية، إلاّ أنها عرفت نماءً واتساعًا، واستطاعت أن تجلب إليها العدد الكبير من القراء والباحثين عن المتعة والإفادة.

وقد صنف الباحث شعيب حليفي الأجناس السردية إلى "قطبين كبيرين كان لهما حضور متبادل ومتواتر هما: الشكل الخالص، والهجين.

- تضمنت الأشكال الخالصة: المقامة والسيرة والحكاية الشعبية والرحلات...
- أما الأشكال الهجينة فيندرج ضمنها الخبر والمحكيات الصغرى المتفرقة، ثم أدب القيامة، والتراجم والطبقات وأخبار الشعراء.[3]

هكذا يصنف الباحث الرحلة ضمن الأشكال الخالصة، وهذا التصنيف لا يوافقه عليه الباحث عبد النبي ذاكر الذي يرى أن الرحلة "شكل أدبي هجين ينماز بتعدد أوجهه وتمظهراته،

[1] أغناطيوس كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة، صلاح الدين عثمان هاشم، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1987 ص20.

[2] المرجع نفسه، ص28.

[3] ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي التجنيس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ط1، رؤية النشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص08.

إلى حد أنه يمكن القول: إنه جنس متكامل يحطم قانون صفاء النوع، وذلك بإدماجه أنماطا خطابية متنوعة من حيث الأشكال والمحتويات، الشيء الذي يعطي الانطباع بأنه شكل مائع ومرن إلى حد كبير، إضافة إلى شدة تعقده واحتماله لأنماط وأساليب ومضامين كتابية تبعده عن البساطة الظاهرة، لتجعل منه جنسًا مركبًا وشموليًا وعامًا، وجنس الأجناس".[1]

ويتّبع المسار ذاته الباحث الدويهي الذي يصف الخطاب الرحلي بكونه "نوعًا من التعبير الأدبي الهجين والضبابي".[2]

ويوافق الباحثين (ذاكر والدويهي) في هذا الرأي الباحث عبد الرحيم مؤدن الذي يذهب أيضا إلى أن الرحلة "كتابة ملتبسة سواء على مستوى الهوية الأجناسية **Gémétique**، أو على مستوى محاورها- في سياق نظرية الأدب- لأجناس أدبية وغير أدبية"[3]، وهذا ما أفضى ببُول هازار إلى عدّ الخطاب الرحلي "نوعا أدبيا غير واضح الحدود".[4]

يبدو أن الرأى الأخير أكثر انطباقًا على واقع الكتابة الرحلية، لأن الخطاب الرحلي على مستوى المضامين يحتوي على معارف متنوعة: تاريخية وجغرافية ودينية وأدبية وإثنوغرافية...، وعلى مستوى الأشكال نجد فيه السرد والوصف والحكايات والأخبار والرسائل والأشعار...، وهذا الغنى والتنوع في المضامين والأشكال يسمح بتشبيه الرحلة، بفناء بيت تنفتح فيه أبواب حجرات متعددة، وكل باب يجد فيه مبتغاه، "إذ تتوفر فيه مادة لا ينضب معينها لا للمؤرخ أو الجغرافي فحسب، بل أيضًا لعلماء الاجتماع والاقتصاد ومؤرخي الأدب والعلم والدين واللغويين وعلماء الطبيعة".[5]

---

[1] عبد النبي ذاكر، عتبات الكتابة، مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي، (د.ط)، منشورات مجموعة البحث الأكاديمي في الأدب الشخصي، المغرب 1998، ص35.

[2] جبور الدويهي، الرحلة وكتب الرحلات الأوربية إلى الشرق حتى نهاية القرن الثامن عشر، مجلة الفكر العربي، العدد 32، أفريل- ماي 1983 ص59.

[3] ينظر: عبد الرحيم مؤدن، الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر، مستويات السرد، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2006، ص23.

[4] عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بأكادير، مطبعة منشورات الكوثر، الدار البيضاء، 1997، ص08.

[5] أغناطيوس كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي، ص19.

إن هذه الطبيعة الغنية للكتابة الرحلية جعلت دراستها تتجه اتجاهات مختلفة تبعًا لاهتمام الدارس، وهكذا جعلها المؤرخ نصًا تاريخياً يمتح منه كثيرًا من المعلومات الغميسة المتصلة بالبلدان المزارة، وجعلها الجغرافي مصدرًا يستقي منه ما يورده الرحّالة من معلومات جغرافية عن الأماكن التي مرّ منها، كما يجد فيها الباحث الإثنوغرافي كثيرًا مما يورد معرفته عن الشعوب التي تحدث عنها الرحّالة، كما يجد فيها الباحث في تاريخ الأفكار ما يود معرفته عن ثقافة الذات التي يجليها الرحّالة بمقارنتها بثقافة الغير، ويجد فيها الدارس الأدبي أنماطا أسلوبية، وأنواعًا أدبية أفرزتها ظروف اجتماعية وثقافية عاش الرحّالة في أحضانها، ويجد فيها غير هؤلاء مبتغاهم من المعلومات والمعارف التي تزخر بها، وهذا ما أكده الباحث عبد النبي ذاكر بقوله: "لا أحد ينكر ما أفاده المثقفون - منذ أقدم العصور- من أدب الرحلات، فتنوع موضوعاتها جعلها قبلة لمنح المعلومات الجغرافية والتاريخية والشعرية والصوفية والإثنولوجية*، الخ"[1]، وهذا كله يجعل نص الرحلة مستعصيا على الأنتساب النوعي، وينعكس ذلك على التسمية التي تصبح متعثرة أو متعددة.[2]

وهكذا نجد أسماء مثل: الرحلة، وأدب الرحلة، والأدب الجغرافي، والجغرافيا الوصفية. بيد أن هذا التنوع والغنى اللذَين تمتاز بهما الكتابة الرحلية ينبغي أن لا يخدعانا ويصرفانا عن البحث عمّا هو مشترك بين الكتابات التي تسمى رحلة، بحيث إن "العناصر المشتركة بين كل هذه الأنواع /الأشكال، تظل واحدة في تعددها، تتعدد أسلوبيا وتتخذ أوضاعا شتى في السياقات الموضوعية لها"[3]، ومعرفة هذه العناصر المشتركة "يقلص من دور المصادفة، ويقدم لنا، بقدر كبير، قواعد إنتاج النص، وقواعد تلقيه في آن معا".[4]

انطلاقا مما سبق، يمكن لنا الحديث عن الرحلة بعدّها جنسًا أدبيًا قائم الذات له مميزاته وخصائصه واستقلاله الذي يمنعنا من إدخالها ضمن الجغرافيا أو الأدب الجغرافي[5]، أو ضمن

(*) الإثنولوجية: هي علم الأجناس البشريّة وخصائصها وأخلاقها وتفرّقها.

(1) عبد النبي ذاكر، عتبات الكتابة، مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي، ص14.

(2) عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993، ص127.

(3) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص43.

(4) عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ص127.

(5) وهذا ما نجده عند كراتشكوفسكي في كتابة تاريخ الأدب الجغرافي العربي.

التاريخ[1]، أو ضمن الإثنوغرافيا[2]، أو ضمن الفن القصصي[3]، بيد أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا الكلام القول بخلو كتب الرحلات من كل هذه المعارف، لكن وجود بعض المعلومات التاريخية لا يجعلها مؤلفا في التاريخ، ولا وجودُ بعض الإفادات الجغرافية يجعلها كتابا في الجغرافية وهلم جراً.

ثانيا- مكونات الخطاب الرحلي:

1- أطراف الرحلة:

إن الرحلة حكي، وكل حكي يستلزم وجود أطراف ثلاثة: ذات حاكية، وخطاب مَحْكِي، وموضوع مَحْكِي عنه، ويمكن توضيح هذه المكونات في هذا الشكل:

الحاكي	المحكي (الحكاية)	المحكي عنه.
المؤلف الرحّالة	الخطاب الرحلي	السفر.

أ- فالحاكي أو الراوي في الرحلة هو المؤلف نفسه، وهو الذات المركزية التي تقوم بفعل الرحلة، وتقوم بتلفيظ تلك الرحلة. وهذه الذات، في انتقالها عبر الأماكن المزورة، لا تنفصل عن ثقافتها ومعتقداتها ورؤيتها للعالم، وشأن الرحّالة شأن المساح الذي قال عنه الباحث عبد الفتاح كيليطو: "إن المساح ليس مسافرًا بدون أحمال، فهو يحمل أدوات لازمة تنظم عمله، والفضاء الذي يخترقه ليس مرئيا إلا عبر عيون شبكة ثقافية تحصره حصرًا وثيقًا".[4]

ولهذا نجد الذات حاضرة باستمرار يمر من خلالها الحكي (الحكاية)، فيصطبغ بأحاسيسها وميولاتها وعواطفها ومرجعيتها الثقافية، وهكذا فعندما يرحل الرحّالة، لا يرحل بجسده فقط، بل بعقله وفكره وقلبه ووجدانه أيضًا.

---

[1] وهذا ما نجده عند محمد المنوني في كتابه المصادر العربية لتاريخ المغرب.

[2] وهذا ما نجده عند محمد فهيم في كتابة أدب الرحلات.

[3] وهذا ما نجده عند شوقي ضيف في كتابه: الرحلات، وحسين نصار في كتابه: أدب الرحلات.

[4] عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافة، ص15.

إن الراوي في الرحلة هو المؤلف ذاته، وهذه إحدى خصائص الكتابة الرحلية، وهذا الراوي يكون حاكيا وموضوعا للحكي، فهو حاكيا عندما يصف، ويكون موضوعا للحكي عندما يسرد، وبهذا يقدم الراوي معرفة موضوعية أثناء الوصف، كما يقدم تجربة ذاتية أثناء السرد.(1)

ب- المحكي عنه، وهو السفر الذي أنجزه الرحّالة فعليا، وحديث الرحلة عن السفر جعلها تنتمي إلى "أدب السفر" ولكنها تختلف عن بعض أنماطه التي وظفت السفر بشكل أو بآخر.

هكذا يصبح السفر بنية مهيمنة من جهة، وهي من جهة ثانية بنية متحكمة وجاذبة لباقي البنى إلى الحد الذي تخضع فيه هذه الأخيرة لبنية السفر (2)، وبهذه الهيمنة التي تتمتع بها بنية السفر داخل الكتابة الرحلية يُصبح السفر هو الناظم لمختلف مكونات الرحلة الأخرى من سرد ووصف وأخبار وحكايات وأشعار ومعارف متنوعة، بيد أنه ينبغي الانتباه والتفريق بين السفر عندما يكون بنية مهيمنة وناظمة، وبين السفر عندما يكون بنية ومكوناً كباقي المكونات؛ في الحالة الأولى نكون أمام جنس الرحلة، وفي الحالة الثانية نكون أمام أجناس أخرى، قد تكون تاريخيًا أو سيرة ذاتية أو رواية أو غيرها. وهكذا أصبحت هيمنة بنية السفر "معيارًا نقديًا يتم فيه التمييز بين الرحلة وباقي نصوص السفر، بين الرحلة و"الحرْكة"*، بين الرحلة والدليل السياحي".(3)

إن هيمنة مكون السفر لا يعني أن الرحلة تخلو من باقي المكونات الأخرى، بل تعني أن السفر هو العنصر المؤطر لكل العناصر والمكونات الأخرى، ومن النادر جدا وجود رحلة اقتصر فيها مؤلفها على هذا المكون فقط.

بعد الوقوف عند طرفي عملية الحكي في حكاية الرحلة، وهما الذات الحاكية والموضوع المحكي، ننتقل إلى لب هذه العملية وقلبُها، وهو الخطاب المحكي، وستتم الإشارة في الحديث عنه إلى بنائه، ثم مكوناته.

---

(1) ينظر: عبد النبي ذاكر، عتبات الكتابة، مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي، ص34.

(2) ينظر: عبد الرحيم مؤدن، أدبية الرحلة، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1996، ص26.

(*) الحرْكة: [بتسكين الرّاء] تحركات السلطة المخزنية بالمغرب الأقصى لأهداف عديدة عسكرية وسياسية واقتصادية.

(3) المرجع نفسه، ص21.

ج- المحكي أو الحكاية، وهو خطاب الرحلة، ومن المعلوم أن لكل خطاب طريقته الخاصة في البناء، بها يتميز عن غيره من الخطابات، وبما أن خطاب الرحلة موضوعه هو السفر الذي قام به الرحّالة، فإن "خطاب الرحّالة يتماهى مع الرحلة وعوالمها، ويسعى إلى مواكبتها من البداية إلى النهاية، فهو يبتدئ بتحديد أسباب الرحلة ودوافعها، وزمن الخروج ومكانه، وكلما انتقل الرحّالة في المكان واكب الخطاب هذه التحولات، وصولاً إلى النهاية (نهاية الرحلة)، والرجوع إلى نقطة الانطلاق، وبهذه المواكبة يكون خطاب الرحلة "عملية تلفيظ لفعل الرحلة. وبعملية التلفيظ هاته يختلف خطاب الرحلة عن غيره من الخطابات المجاورة التي تقوم على أساس فعل الرحلة، ولكنها تستثمر جوانب منها، وتوظفها في خطاب مختلف".[1]

هكذا تكون طريقة بناء الخطاب وسيلة لتمييز خطاب الرحلة عن غيره من الخطابات، وبواسطته أيضًا يمكن إخراج مؤلفات تصنف ضمن دائرة الرحلة من هذه الدائرة، ومنها، مثلا- "الترجمانة الكبرى، لأبي القاسم الزياني"[*]، فالسفر في هذا المؤلف ليس بنية مهيمنة، وليس بنية ناظمة لباقي بنيات الكتاب، وعليه فالخطاب فيه لا يسير مع سير الزياني في رحلاته الثلاث، فهو لا يبتدئ بالحديث عن لحظة الانطلاق، بل يبتدئ الحديث عن ميلاد المؤلف ثم شيوخه[2]، وبعد هذا سيأتي الحديث عن رحلته الأولى برفقة والده إلى أداء فريضة الحج، فتوقف بمصر لظروف اضطر معها إلى الرجوع، إن الحديث عن هذه الرحلة لا يمتد إلا على ما يقارب صفحتين ونصفا، مما يدل أن هدف الزياني ليس تدوين الرحلة، بل الإشارة إلى بعض الأحداث الهامة في حياته، ويكفي للتدليل على هذا قوله: "ولما بلغنا مصر، وتعين سفر الركب إلى الحجاز..."[3]، فالمؤلف هنا لم يحدثنا عن منطلق الرحلة، ولا عن المراحل التي مرَّ منها قبل أن يصل إلى مصر. وهذا صنيعه عند حديثه عن الرجوع. وصنيعه أيضًا في الرحلتين الباقيتين. إن مقصدية المؤلف ليست تدوين الرحلة

---

[1] سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتجليات، ص200.

[*] أحد أعلام المغرب الكبار في عصره، ولد بفاس عام 1147هـ، وبها تعلم. اتصل بالسلطان محمد بن عبد الله، وبالمولى سليمان من بعده، ونال حظوة كبيرة حتى لقب بذي الوزارتين، توفي عام 1249هـ، وترك العديد من المؤلفات، أشهرها: الترجمانة الكبرى في أخبار المعمورة برًا وبحرًا.

[2] أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برًا وبحرًا، حققه وعلّق عليه عبد الكريم الفيلالي، نشر وزارة الأنباء، 1967، ص56-57.

[3] ينظر: أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برًا وبحرًا، ص58.

وأحداثها، بل إن الرحلة كانت وسيلة للحديث عن أشياء أخرى، وبهذا لا يكون خطاب الكتاب تلفيظًا لرحلات الزياني، بدءا من نقطة الانطلاق، ورجوعا إليها، بل توظيفا لهذه الرحلات إلى جانب مكونات أخرى، مما يحيد بالخطاب عن جنس الرحلة إلى جنس آخر قد يكون الخطاب التاريخي، أو الجغرافي، أو هما معًا.

إن طريقة بناء الخطاب الخاصة هي ما يسميه الباحث عبد الرحيم مؤدن "نمطية التأليف" التي بها يتم إدخال كتابة ضمن جنس معين، أو إقصاؤه منها يقول: "ولعل شرعية انتساب الرحلة إلى الجنس المستقل ببنائه وخصائصه يعود إلى هذه النمطية في التأليف".[1]

2- عناصر خطاب الرحلة:

بعد حديثنا عن بناء الخطاب في الكتابة الرحلية، نتحدث عن مكونات هذا الخطاب التي يمكن حصرها في:

2-1 المعرفة:

تزخر الرحلات بالعديد من المعارف المتنوعة، منها ما هو ديني وما هو تاريخي، وما هو جغرافي، وما هو أدبي، وما هو اجتماعي... وغير ذلك، مما يجعل هذه الرحلة قبلة للعديد من الباحثين مختلفي المشارب؛ من أجل منح المعارف التي تهمهم والرحّالة، وهو يقدم هذه المعارف، إنما يسعى إلى إفادة القارئ بما يظنه مفيدا له. و المعرفة التي يقدمها الرحّالة تخضع لشخصيته وتكوينه الثقافي، وهكذا نجد الرحّالة المؤرخ يولي اهتماما أكبر للمعرفة التاريخية، والمتصوف يعتني كثيرًا بالمعرفة الصوفية وهكذا دواليك.

وتقديم المعارف في الرحلات ليس مستغربا، لأننا نجد كثيرا من الرحالين ينصون في مقدمات رحلاتهم على أن مقصديتهم هي إفادة القارئ بكثير من المعارف والإفادات، وبهذا تحقق الرحلة هدفها الديداكتيكي؛ إنها تسعى لتعليم بعض الأشخاص بعض الأشياء.

---

[1] عبد الرحيم مؤدن، أدبية الرحلة، ص19.

2-2 السرد:

لا تنفك الكتابة الرحلية عن السرد، ولا يمكن أن تستغني عنه ما دامت تنقل إلى المتلقي أحداثًا وأفعالاً قامت بها الذات الكاتبة، وهذه الأحداث والأفعال هي الانتقال من نقطة الانطلاق ثم العودة إليها.

والسرد يبدأ مع بدء الرحلة، ويستمر إلى نهايتها، لتتكون المسيرة السردية من مقاطع سردية دائمة الحضور في كل الرحلات، ومقاطع سردية تحضر في بعض الرحلات وتغيب في أخرى، والمسيرة السردية في الرحلات تتخللها محطات يتوقف فيها السرد ليفسح المجال لمكونات أخرى للاشتغال، وهكذا يوقف الراوي السرد ليقدم وصفا أو ليقدم معلومات ومعارف، أو ليسوق شعرا، وبعد الانتهاء من هذا يعود السرد إلى جريانه.

2-3 الوصف:

السرد والوصف نمطان خطابيان يتناوبان على طول الخطاب الرحلي، فالراوي يسرد حين يتحدث عن المتحرك، ويصف حين يتحدث عن الساكن، وبعبارة أخرى: يتم السرد بالحديث عن الفعل في الزمان، ويتم الوصف بالحديث عن المكان والأشياء أو الأشخاص.

والوصف يتطلب انتباهًا ودقة ملاحظة من الواصف لكي "يستوعب أكثر معاني الموصوف، حتى كأن يصوِّر الموصوفَ لك، فتراه نصْبَ عينيك".[1] والموصوف الذي يلفت نظر الرحّالة هو الأشياء الغريبة وغير المألوفة لديه، وتبعا لهذا ستختلف الموصوفات في الرحلات حسب الأوساط التي عاش فيها الرحّالة وما ألف مشاهدته فيها، لأن المألوف معروف لا يحتاج الرحّالة إلى إعادة التعريف به.

2-4 الشعر:

نجد كثيرًا من الرحلات تطفح بالكثير من الأشعار المختلفة المضامين، والمتفاوتة في القيمة الفنية، وهذه الأشعار إما من إبداع الرحّالة أو من إبداع غيره من الماضين أو المعاصرين الذين ينشدهم

[1] أبو الهلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البحاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، طبعة 1406هـ/1986م، ص128.

وينشدونه، والرحّالة وهو يحلي رحلته بالشعر إنما يفعل ذلك تحت تأثير المكانة العالية التي يحتلها الشعر في الثقافة العربية، وكأني بالرحّالة وهو يورد هذه الأشعار، بين الفينة والأخرى، يسعى إلى إمتاع القارئ بهذا الخطاب الشعري الجميل، وإلى رفع قيمة رحلته باحتوائها عددًا وافرًا من الأشعار التي توظف في أسيقة مختلفة.

ثالثا- خصائص الكتابة الرحلية:

تتميز الكتابة الرحلية بجملة من الخصائص تميزها عن الأجناس النثرية الأخرى، تتمثل فيما يلي:

- **هيمنة بنية السفر:** التي تؤطر الأحداث وتَنْظمها مما سبق الإشارة إليه.
- **الذاتية:** تحضر ذات الرحّالة في رحلته حضورا بارزا، وليس هذا بمستغرب ما دامت الرحلة حكيا لسفر قامت به هذه الذات، وهكذا تحتل الذات المركز في الحل والترحال، وتصطبغ الرحلة بألوانها.
- **الحكي بضمير المتكلم مفردا أو جمعا:** وهذا تجل من تجليات الذات في أسلوب الكتابة.
- **الواقعية:** الرحّالة الراوي رجل واقعي عاش في فترة زمنية معروفة، والأشخاص الذين يتحدث عنهم، هم أيضًا واقعيون عاشوا في زمن معروف، ومكان معروف؛ فالأماكن التي يصفها أماكن حقيقية لها وجود فعلي على الأرض. وبهذه الخصيصة تتميز الرحلة عن الرواية والمقامة المبنيتين على الخيال.
- **دور الخطاب بالرجوع إلى نقطة الانطلاق:** فالخطاب يبدأ مع انطلاق الرحّالة من موطنه، ويسير معه إلى المكان المقصود، ويعود معه إلى نقطة الانطلاق، وهكذا يدور الخطاب مع السفر، وينتهي من حيث بدأ.
- **تعدد المضامين وتداخل الخطابات:** يشتمل الخطاب الرحلي على معارف متنوعة دينية وتاريخية وجغرافية وإثنوغرافية وأدبية... وتتداخل فيه خطابات مختلفة: الشعر والرسالة والحكاية والوصف والسرد... وهذا ما يجعله جنس الأجناس، أو محصلة الأجناس

رابعا- تعريف الرحلة:

لاشك أن تعريف الرحلة سيكون صعبًا، مثل تعريف أي جنس أدبي آخر، كالشعر والرواية، نظرًا لتعدد مضامينها وأساليبها، ولتداخلها مع خطابات أخرى. فالرحلة تشبه فناء بيت تنفتح فيه غرف متعددة: الجغرافيا والتاريخ، والتصوف، والأدب، والسيرة الذاتية، والتراجم، والحكايـــات، والرسائل، والكرامات، والشعر... وهذا كله يؤدي إلى صعوبة القبض على تعريف يجمع في حده زخم الخصوصيات والتنويعات في النصوص الرحلية العربية.(1)

ولعل هذه الصعوبة هي التي حدَت ببعض معاجم المصطلحات إلى تجنب صياغة تعريف لهذا الجنس؛ فمعجم مصطلحات الأدب لم يعرض فيه صاحبه مجدي وهبة للرحلة بـــأي وجـــه مـــن الوجوه، واكتفى فقط بإشارة مقتضبة للرحلة الخيالية(2)، أما جبور عبد النور، فرغم حديثه عـــن الرحلة لم يقدم تعريفا لها، بل اكتفى بكلام عام؛ يقول: "تمثل الرحلة في الأدب العربي منزلة رفيعة، وأصبحت من الفنون الشائعة في معظم بلدان العالم"(3). ثم يشير إلى أن الإثارة التي تتميز بها الرحلة "متأتية من الوصف الطريف للواقع، والسرد الفني للمغامرة الإنسانية، والعواطف المحركة للبشـــر، ونابعة أيضًا من أنواع الشخصيات التي تبرزها للقارئ".(4) إن ما قدمه جبور عبد النور، في كلامه السابق، لا يمكن عده تعريف للرحلة بأي حال من الأحوال.

أما سعيد علوش، في معجمه، قد اكتفى بذكر المجال الذي تنتمي إليه الرحلة، وبذكر بعض أعلامها وجزء من اهتماماتها فقال: "أدب الرحلة:

1- هو أدب يدخل في درس "الصورولوجية، أي دراسة صور شعب عند شعب آخر.

2- من رواد أدب الرحلات في هذا الإطار: ج. م كـــاري، (**J.M Carrey**) ر.ر الطهطـــاوي، أنورلوقا.

---

(1) ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص42.

(2) ينظر: مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، (د.ط)، مكتبة لبنان، بيروت، 1974، ص165.

(3) عبد النور جبور، المعجم الأدبي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، ص121.

(4) المرجع نفسه، ص122.

3- يتبع (أدب الرحلات) إلى عادات وتقاليد وتأثيرات إقليمية". [(1)]

وقد سارت الموسوعة العالمية **Encyclopaedia Universalis** على النهج ذاته، فاكتفت بالإشارة إلى الخصيصة الأساسية للرحلة[(2)]، هي التنوع ذو المظاهر المختلفة، وأن الرحلة تدخل ضمن السيرة الذاتية لأن المؤلف والراوي والرحّالة هم شخص واحد.

وبهذا خلت هذه المعاجم والموسوعات من تعريف للرحلة، ولا نجد لها تعريفا إلا في قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي- إنكليزي، فرنسي؛ يقول التعريف: "أدب الرحلات هو نوع أدبي يقوم على وصف الأديب لما شاهده في رحلاته، من عمران، وأحداث، وأشخاص، وعادات، وتقاليد، وغيرها".[(3)]

والملاحظ على هذا التعريف أنه يخرج من الرحلات كثيرًا من الكتابات التي لم يكتبها أدباء، ويكون الجانب الأدبي فيها باهتا إن لم يكن منعدما، ورغم ذلك تدرج هذه الكتابات ضمن الرحلات.

أما الشبكة الدولية للمعلومات **Internet** فقد أوردت تعريفا يقول: "إنه النص الذي يحكي فيه المؤلف ما شاهده في بلد آخر".[(4)] إن هذا التعريف فضفاض بحيث يمكن أن يدخل فيه ما ليس من جنس الرحلة كالتحقيق الصحفي **Reportage**.

ويعرف إنجيل بطرس الرحلة بقوله: "أدب الرحلات إذن، هو ما يمكن أن يوصف بأدب الرحلة الواقعية، وهي الرحلة التي يقوم بها رحالة إلى بلد من بلدان العالم، ويدون وصفا له، يسجل فيه مشاهداته وانطباعاته بدرجة من الدقة والصدق وجمال الأسلوب والقدرة على التعبير".[(5)]

---

(1) سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، (د.ط)، المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984، ص57.

(2) إن المعاجم والدراسات الأجنبية تدخل الرحلة ضمن les rcits de voyage (قصص السفر).

(3) إميل يعقوب، سيام حركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي- إنجليزي- فرنسي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص25.

(4) Rcit de Voyage, Relation Reportage : www.cafe.umontreal.ca/genres/n-voyage.html

نقلا عن محمد الحاتمي، الرحلات المغربية السوسيّة بين المعرفي والأدبي، ط1، مختبر البحث في التراث والأعلام والمصطلحات فريق البحث في التراث السوسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2012، ص30.

(5) إنجيل بطرس، "الرحلات في الأدب الإنجليزي"، مجلة الهلال، ع7، السنة 83، يوليو، 1975، ص52.

وهذا التعريف يشبه التعريف السابق مع زيادة تفصيل تتجلى في التنصيص على تسجيل المشاهدات والانطباعات، وفي الشروط التي ينبغي توافرها في هذا التسجيل: الدقة والصدق، وجمال الأسلوب والقدرة على التعبير.

ولاشك أن هذه الشروط قد لا نجدها في كل الرحلات وعلى الرغم من ذلك تسمى رحلات، أي أن هذه الشروط ليست محددات تسمى الكتابة رحلة بحضورها، ولا تسمى كذلك بغيابها.

فالرحلة إذن: خطاب تنشئه ذات مركزية، هي ذات الرحّالة، تحكي فيه أحداث سفر عاشته وتصف الأماكن المزورة، والأشخاص الذين لقيتهم، وما جرى معهم من حديث، وغايتها من هذا الحكي إفادة القارئ وإمتاعه.

خامسا- تعريف أدب الرحلة:

الرحلة إذن ظاهرة أدبية، تتداخل فيها عدة عناصر أدبية وخارج أدبية، فهي الشكل النصي المفتوح وذلك نتيجة مجموع مكونات ثقافية واجتماعية وسياسية متداخلة، ونسيج متفاعل يشكل نصًا يتموقع في ملتقى علامات شديدة التجذر في حقول تعبيرية شتى، وعبر أنواع متقاربة ومتباعدة تحمل في العمق رابطًا خفيًا يوحدها ويجسد الأثر الشخصي للخبرات الإنسانية، الأمر الذي يعطي لهذا التعدد الأنواعي والبصمات المميزة بعداً منفتحا على شرايين وقنوات تتغذى من الأشكال الفنية النثرية ومن التاريخ والجغرافيا والمذكرات والتراجم...

والاسترسال في السِيّر والتعليقات التي تعطي للحكي طابعا مزدوجا بين التقرير والانسياب والوصف، مما يمد النص الرحلي برحابة تسع المعرفة بأسئلتها الممتدة حتى راهننا.

ولعل من أهم خصيصات النص الرحلي المغاربي هو طغيان النصوص الحجية، الزّيارية المدونة، المطبوعة منها والمخطوطة، والتي سادت لفترة طويلة، وكانت حادة في أحكامها وتقييماتها؛ كتبها فقهاء أبقوها نصًا "يتيمًا" يشهد على أهم حادث في حياتهم من سير معروف وأحداث ومشاهدات وزيارات وأداء للفرائض، وما يتخلل ذلك من سرود وأوصاف وتضمينات...

كما وجد النص السّفاري المغاربي- المغربي على وجه الخصوص- خلال القرن الثامن عشر بموازاة ما شهده المغرب وأفريقيا في تلك الفترة- من كثافة في الرحلات الأوربية.

سادسا- دواعي الرحلات:

هل يمكننا القول بأن تطور الإنسان مرتبط بترحله من مكان لآخر؟ وهل نستطيع الجزم بأنه لولا تنقل الإنسان بين مختلف الأصقاع لما تغير تاريخ العالم؟ إنهما تساؤلان يلحان على أذهاننا ونحن نرصد العوامل والمؤثرات التي تحث الإنسان على الارتحال أو الهجرة من مِصر إلى غيره، وما من شك أن معرفة الآخر واستكشاف العالم المحيط بنا يشكل أبرز عوامل هذا التنقل، بيد أن حب المغامرة وراء المجهول، أو تحقيق أهداف مادية أو مثالية يظلان دافعين حاضرين في أغلب ما نقوم به من رحلات "ولكنها- أي الرحلات تكون- في الحالتين- استجابة مباشرة لحوافز ودوافع محدودة تدعو بكل إلحاح للحركة والانتقال من مكان إلى مكان آخر بمعنى أن من شأن دوافع معينة أن تدعوا الإنسان: الفرد أو الجماعة دعوة صريحة وملحة، لكي يخترق حاجز المسافة، ولكي يتحمل مشقة السفر ومتاعب الاغتراب وصولا إلى غاية مباشرة أو تحقيق لهدف معين".(1)

ولعل هذه الرحلات تشقي الإنسان وتغير من أنماط حياته وتفكيره وإنتاجه، إلا أنها ظاهرة طبيعية مميزة له، فالحركة رمز للتحرر بمفهومه الوجدي أو الطبيعي، والالتزام بمكان قار رمز للجمود المادي والعقلي، إن الترحل شقاء ولكنه شقاء في طياته نِعم، وهذا ما يبدو جليا في قول باشكال: "السبب الوحيد لشقاء الإنسان هو أنه لا يعرف كيف يستقر هادئا في حجرته".(2)

وبتأمل تاريخ العالم العربي والإسلامي نجد أن المغاربة كانوا أكثر تنقلاً وترحلاً من سائر العرب والمسلمين، وقد كانوا منذ القديم أهل سفر وترحال، ولعل الموقع الجغرافي ساعدهم على ذلك، حيث كان المغرب في أقاصي بلاد الإسلام، "ولهذا انتظمت رحلات المغاربة الأقطار المختلفة شرقًا وغربًا، بلاد إسلامية وغير إسلامية".(3)

---

(1) صلاح الدين الشامي، "الرحلة العربية في المحيط الهندي ودورها في خدمة المعرفة"، مجلة عالم الفكر، شتاء 1983، الكويت، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص14.

(3) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ط2، منشورات عكاظ، المغرب، 2002، ص48.

ويمكن أن نضيف إلى الدافع الديني، وموقع المغرب، الدافع العلمي، فالرحلة شرط من شروط اكتمال المعارف ووسيلة للقاء الشيوخ، أما الدافع التجاري يرجع الفضل فيه إلى الموقع الجغـــرافي فالمغرب ممر للطرق التجارية الكبرى.

وكانت أغلب رحلاتهم تيمم وجهها شطر المشرق والأماكن الإسلامية المقدسة، إذ علـــى الرغم من وقوع بلادهم في أقصى الغرب الإسلامي إلا أنهم كانوا يتجشمون كل وعـــر في الـــبر والبحر قصد زيارة مهد الدين والفاتحين الأوائل، والحق أن الدارس المتأمل في تاريخ المغرب العربي الإسلامي يلفت نظره بشدة هذه الظاهرة المميزة لأهل المغرب طيلة الوجود العربي الإسلامي بها.

إذن، ثمة دوافع متنوعة وراء قيام علماء الغرب الإسلامي بالرحلة، وربما تكون هذه الدوافع وراء تحديد اتجاهات الرحلات وتصنيفها لديهم، "علمًا أن الدافع إلى الرحلة والتجوال هـــو بُعـــد المغرب والأندلس عن المشرق العربي، وبما أن بلاد الحجاز هي مهد الحضارة العربيـــة الإســـلامية ومهبط الوحي، فالحج كان ولا يزال رحلة يتشوق إلى أدائها الناس عامـــة والعلمـــاء والفقهـــاء خاصة"[1]، فالدافع الديني يعد من أقوى الدوافع المحركة للرحلات المغاربية إلى المشـــرق العـــربي، خصوصا وأن بلاد الغرب الإسلامي عرفت جوا روحيا خاصا، حتى أصبحت المقـــاييس الدينيـــة متحكمة في كل نواحي الحياة.

وإذا ما حاولنا إجمال أهم الدوافع والبواعث التي حثت المغاربة على سلوك هـــذا النـــهج لأمكننا القول إنها تتجلى فيما يلي:

1- إن وقوع المغرب في أقصى الغرب الإسلامي شكل باعث قويا للمغاربة قصد الترحـــل نحـــو المشرق كي يؤكدوا أنهم عرب مشارقة وإن نأت بهم الديار منأى بعيدا، ذلك أن الغربـــة تـــدفع الإنسان - كثيرًا- إلى محاولة تحدي عقبات الزمان والمكان قصد التأكيد على الانتماء نحو المهـــد الأول له، فالمغاربة "من بُعدهم عن الحجاز ومنابت أصولهم في الشرق استمدوا مدح الرسول صلى الله عليه وسلم والحنين إلى طيبة وسبقوا المشرقيين إليه".[2]

---

[1] نواف عبد العزيز الجحمة، رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي، ص24.

[2] محمد سعيد الدغلي، "الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي والأدب الأندلسي"، مجلة المناهل، ع 95، 96، شعبان 1433هـ، يوليو 2013، ص06.

2- إن الذهاب إلى الأماكن المقدسة بالحجاز وفلسطين وأداء مناسك الحج وزيارة مهد العربيـــة والعروبة، والنهل من منابع العلم المشرقية مثّل أبرز دافع كان يحث المغاربة على التروح نحو الشرق بصفة مستديمة، وهذا ما نجده عند أغلب الرحّالة المغاربة في الرحلات الحجازية.

3- ومما شجع المغاربة على كثرة الترحل نحو المشرق هو انعدام ما يصطلح على تسميته بالحدود السياسية في عصرنا هذا، وتوافر وسائل المواصلات البرية والبحرية وتنظيمها الدقيق رغم ما كـــان يحدق بها من أهوال ومخاطر حتى ليظهر أن تواصل المشارقة مع المغاربة وقتذاك كان أشد كثافة، مما هو عليه الآن، ولعل هذا ما قصده الباحث عبد الحليم عويس حين قال: "وقد ساعد على نجـــاح هذه الظاهرة أن حركة الانتقال كانت مباحة بين العواصم الاسلامية على هيئة بحـــوث علميـــة، وتسابق في الحصول على إجازات العلماء والشعراء، وفي اقتناء الكتب الكبيرة والنادرة".[1]

سابعا- أنواع الرحلات:

وبفعل ما سبق ذكره من الدوافع الأساسية للرحلات عند المغاربة أبدعوا في كتابتها وصـــفا وتسجيلا فعرفوا أنواعا كثيرة، حاول الدارسون تصنيفها، وحصرها، لكنهم اختلفوا في تصنيفاتهم لها؛ فعيّن صلاح الدين الشامي ستة أنواع للرحلة، ثلاثة منها، ظهرت قبل الإسلام، وهي: رحلـــة التجارة، ورحلة الجهاد، والرحلة السفارة، والثلاثة الأخرى ظهرت بعد الإسلام، وهـــي رحلـــة الحج، ورحلة طلب العلم، ورحلة التجوال والطواف[2] يقول صلاح الشامي: "أن الرحلة اعتبـــارا من القرن السادس الهجري (العاشر الميلادي) انطلقت على أوسع مدى، وتجاوزت ديار المسلمين، على أمل أن تحقق أهدافا متنوعة؛ اقتصادية وهي تعمل لحساب التجارة، ودينيـــة وهـــي تعمـــل لحساب فريضة الحج، وإدارية وهي تعمل لحساب العلاقات بين الدول الإسلامية ومجتمع الـــدول الخارجي، وعلمية وهي تعمل لحساب العلم وطلب المعرفة".[3]

---

[1] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص39.

[2] صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميداني، ط2، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1989، ص112-114.

[3] المرجع نفسه، ص114.

أما محمد الفاسي فيعدد أنواع الرحلة خمسة عشر نوعًا، وهي الرحلات: الحجازية، والسياحية، والرسمية، والدراسية، والأثرية، والاستكشافية، والزيارية، والسياسية، والعلمية، والمقامية، والبلدانية، والخيالية، والفهرسية، والعامة، والسفارية.

يمكن إدراج الكثير من هذه الأنواع تحت عنوان واحد شامل كالرحلات الرسمية التي تضم السياسية والسفارية، ويمكن التركيز على أكثر الأنواع شيوعا، كالرحلات العلمية، الدينية، والرسمية، والتجارية.[1]

1- الرحلات الدينية:

يعد الحج الدافع الأساسي لدى المغاربة للقيام برحلات؛ لأنهم كانوا أبعد الناس عن الحجاز من جهة الغرب فكان شوقهم لأداء الفرائض وزيارة قبر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أعظم من غيرهم، وكانوا يتحملون في سبيل ذلك مشاق السفر، وأطلق على هذا النوع الرحلات الحجازية أو الحجية، وفيه من التراكم الكيفي والكمي، بحيث يُعدّ الصنف الأول من حيث الكتابة، فكان الحج من أهم العوامل التي دفعت بالمسلمين من كل فج عميق وعلى كل ضامر إلى الرحلة والانتقال، فالحج كان ولا يزال، رحلة يتشوق إلى أدائها كافة الناس، وليس علماؤهم أو فقهاؤهم فقط.

أما النوع الثاني فهي الرحلات الزيارية والصوفية، وهذا النوع يكتسي طابعا دينيا وروحيا، ويتمثل في زيارة العباد والزهاد والوعاظ، ويعتبر أبو بكر الهروي المتوفى سنة **(611هـ/1215م)** أشهر الرحالين المختصين في المزارات المتبرك بها، وقد دون تنقلاته تحت عنوان "الإشارات إلى معرفة الزيارات"[2]، وهو دليل لزيارة الأضرحة والمقامات المشيدة في البلدان الإسلامية، ولا تخلو كتابته من إفادات جغرافية وتاريخية عن الأقاليم التي مرَّ بها، أما المغاربة فلهم مشاركة بدورهم في مجال السيّاحة الدينية والدعوة للتربية الروحية في مختلف البلدان العربية والإسلامية، ومنهم من خلف لمريديه ولطلبته طريقته الصوفية.

---

[1] محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، تحقيق محمد الفاسي، المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب (د.ت)، من المقدمة.

[2] الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص39.

2- الرحلات العلمية:

تعود نشأة الرحلة في طلب العلم إلى بداية انتشار الإسلام، فمنذ "عهد مبكر ارتحل المغاربة إلى المشرق لأهداف تعليمية"(1)، فالرغبة في طلب العلم، استجابة لدعوة الشارع إلى التعلم، ولعل أبرز رحلة لطلب العلم في القرن الثاني الهجري ما نسبه الربيع بن سليمان إلى شيخه الإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (204 هـ) ومما رواه عنه قوله: "وأقبلت أطوف العراق وأرض فارس وبلاد العجم وألقى الرجال، حتى كتبت وأنا ابن إحدى وعشرين سنة". (2)

و من رحلات الغرب الإسلامي ما "اتسمت بالطابع العلمي التوثيقي، يمكن أن نلاحظ هذا في رحلات، ابن رشيد، والعبدري، والتجيبي، والبلوي، وابن خلدون، والقلصادي..." (3)، وهذا ما نوّه إليه عبد الرحمان بن خلدون في مقدمته الشهيرة، إذ قال: "والرحلة لابد منها في طلب العلم، ولاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال" (4) فالهدف من الرحلة هو التزود بالعلم ومقابلة الشيوخ من العلماء، ولقد كانت الرحلات في العصور الإسلامية معيارا للحكم على مستوى العلماء.

3- الرحلات التجارية:

كانت التجارة منذ القديم، أمرا يقتضي القيام بالرحلة والسفر البعيد من أجل تأمين سبل الحياة والكسب، ثم إن الموقع الاستراتيجي للبلاد العربية وكونها مركزا لالتقاء الطرق التجارية بين القارات، شجع العرب على ممارسة الترحال من خلال ما سمي برحلتي الشتاء والصيف. أما المغاربة فقد قاموا برحلات من أجل التجارة، وهم أولئك الرحّالة الذين جابوا البحار والمحيطات، وسافروا عبر المغاور والشِّعاب ينتقلون وينقلون بضائعهم من بلد إلى آخر، وقد يقضون في

(1) إسماعيل زردومي، فن الرحلة في الأدب المغربي القديم، رسالة دكتوراه، إشراف: الدكتور عبد الله العشّي، جامعة باتنة، 2006/2005، ص19.

(2) محمد بن إدريس الشافعي، رحلة الشافي، نشر محي الدين الخطيب، (د.ط)، المطبعة السلفية بالقاهرة، سنة 1350هـ، ص18. نقلا عن محمد ماكَامَات، "أثر الرحالين في التقدم العلمي والحضاري"، مجلة فكر ونقد، ع87، ، السنة التاسعة، مارس 2007، ص66.

(3) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص80.

(4) ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشّدادي، ط1، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص226.

متاجرهم هذه سنين عدّة، وعندما ينتقلون إلى أوطانهم عائدين، يأخذون في سرد الحكايات و الأحاديث في أسلوب شيق عما صادفوه أو شاهدوه، ويحكون عن البحر وأهواله وعن أسماكه ومحاره، وعن جزائره وقاطينها وطبائعهم وعاداتهم.

4- الرحلات السياحية:

لقد سعى بعض الرحّالة إلى البحث عن الحرية، والاجتياز المكاني، حيث المهم هو السفر لا المكان الذي يرتحل إليه، فالدافع القابع وراء القيام بهذه الرحلة هو التمتع بالحياة والوصول إلى مواطن الجمال في كل مكان، والرغبة في اكتشاف ما لم تره العين، فيقوم الرحّالة بالسفر بمحض إرادته دون دافع خارج عن حدود الذات[1]، لذا جاءت بعض الرحلات لارتياد الأماكن و وجوب الآفاق والترويح عن النفس، وقد امتدت الرحلة لتتجاوز مضمون الحج أو المهام الرسمية ليجول الرحّالة في البلاد التي طالتها يد الإسلام وشاع فيها الأمن والاستقرار في أكثر أنحائها، يريد أن يرى ويعرف أشياء كثيرة، لذا قد تجتمع عدّة أسباب لرحلة ما، كما هو عند ابن بطوطة الذي زار أصقاعا عديدة بدافع الرغبة التي تفرضها الذات، وحب الإطلاع على الحضارات بثقافاتها المتنوعة، وقد قضى من عمره شطرا كبيرا في الترحال والسفر، فكانت رحلته حجازية سياحية في مضامينها.

5- الرحلات الرسمية:

يضم هذا النوع كلا من الرحلات التكليفية، والإدارية، والسفارية، وهي خاصة بدوافع عديدة منها: "تفقد أمر الرعية، أو تلبية طلب الحاكم في معاينة أماكن مجهولة أو بعيدة، أو الإتيان بأخبارها، فقد تكون في إطار التجسس أو الاستطلاع". [2]

عدت السفارة الشكل الرسمي للرحلات، حيث يوكل بها الرحّالة من قبل الحاكم، وهي الرسالة التي يتنافس على أدائها من يتكلفون بها، إذا كانت تقترن في نفوسهم برفعة الدولة الإسلامية وعلّو شأنها، فالسفير ممثل لدولته وعنوان لرقيها، وكانت السفارة لا تنقطع بين الدول

---

[1] ينظر: حسين نصار، أدب الرحلة، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، 1991، ص5.

[2] سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دراسة في النشأة والتطور والبنية، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: الشريف مريبعي جامعة الجزائر، 2006-2007، ص 20.

العربية وما جاورها من الدول لأغراض ومقاصد متنوعة، إما لتصفية الأمور السياسية أو لمقصد الصلح، وقد تكون نتاج علاقات سياسية. [1]

فالرحلات التي أرسلت لتأدية مهمة رسمية أو سفارة، بين الدول المغربية والدول التي ترتبط معها بعلاقات وثيقة، وهي رحلة خاصّة مموّلة من قبل السّلطة المركزيّة في الدّولة، وقد خطّط لها مسبقا ولها أهداف معلومة، وأغراض محددة منذ البداية.

وقد جاب الرحّالة السفراء مشارق الأرض ومغاربها، وعند عودتهم تجد كتاباتهم مليئة بأوصاف مثيرة عن ترتيبات الدول وأنظمتها، ومراسم استقبالها السُّفراء، والوفود الرسمية الوافدة، من أبهة ووجاهة وتقاليد خاصة تبرز قوتها ومكانتها، فضلا عن أوصافهم للمسالك والطُّرق وعادات الناس.

إذن، فالرحلات السفارية تتعلق بتبادل السفارات بين الدول الإسلامية أو بينهم وبين الدول الأجنبية، وغالبا ما يسكت الرحالون عن الهدف الأساسي من سفارتهم، ويكتفون بالإشارة إلى الرغبة في استمرار السلام والعلاقات الحسنة مع البلد المزور وعقد الصفقات التجارية، وتحدثت كتب التاريخ عن العديد من السفراء ودورهم المتميز في الدفاع عن بلدانهم وتحديد مواقفهم من حضارة الآخر، ونسوق على سبيل المثال من الغرب الإسلامي والمغرب رحلة السفير عبد الله بن العربي المعافري صحبة ابنه أبي بكر اللذين توجها إلى الخليفة العباسي ببغداد بعد موقعة الزلاقة، فخلف رحلته المعروفة "بقانون التأويل"، والسفير الثاني يحي بن الحكم الغزال إلى بلاد النورماند والقسطنطينية في منتصف القرن التاسع الميلادي، والسفير الثالث هو محمد بن عثمان المكناسي، وخلف ثلاث رحلات هي: (الإكسير في فكاك الأسير) والثانية تحمل عنوان (البدر السافر) والثالثة سماها: (إحراز المعلى والرقيب) وسنتطرق لهم أكثر تفصيلا لاحقا.

---

[1] ينظر: نوال الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية المغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ط1، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، 2001، ص40.

II- حول مفهوم التخييل:

التخييل **La fiction** من المصطلحات الشائعة في حقول المعرفة عامة، وفي حقل الشعرية العربية خاصة، فالتخييل اتّسع اتساعا لا متناهيا؛ فاقتحم مجالات متعددة، واتخذ ضمن كل واحد منها تعريفا خاصا حسب طبيعة المادة التي يهتم بها التخصص، وبالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما التخييل؟

إن إشكالية تعريف المصطلح معقدة ويصعب الحسم فيها وضبطها وتوحيدها بين التصورات المعرفية المختلفة، سنحاول وضع تصور أولي يكون منسجما وطبيعة النصوص الإبداعية التي نود الإشتغال بها، حتى نحدد الأدوات اللازمة لمقاربة التخييل وطرق أشتغاله وسيرورات تطوره في مجموعة من النصوص الرحلية التي سنشير إليها في حينها.

- نبدأ أولا بتحديد ملامح المفهوم وخصوصياته، من أجل تكوين تصور عام يساعدنا على ضبط الجوانب التي نريد أن نجعل منها أركانا أساسية لكل عمل تخييلي.
- ننطلق من المفاهيم اللغوية والمعجمية ومن الأوليات البسيطة التي يمكن اعتمادها في تحديد بعض ملامح المفهوم.

1- التعريف اللغوي:

جاء في لسان العرب لابن منظور، مادة (خيل)، ما يلي: "خال الشيء يخال خيلا وخيلة، وخَيْلَةً وخالا وخَيِلاً وخَيَلانًا ومَخَالةً ومَخْيلةً فَتخيَّلَ وخَيْلُولَةً: ظنّهُ".

"وتخيل الشيء له: تشبه، وتخيل له أن كذا أي تشبه وتخايل، يقال تَخَّيْلتُهُ لي، كما تقول تصورته فتصور، وتبينته فتبين، وتحققته فتحقق، والخيال والخيالة: ما تشابه لك في اليقظة والحلم". [1]

التخييل الذي ينحدر من الجذر اللغوي خَيَّلَ: وهو بمعنى الظن وتوجيه التهمة والتفرس والتشبه وتصور خيال الشيء في النفس والاشتباه والتوهم والإشكال[2]، وأغلب كتب اللغة العربية المعاجم تتّفق على هذه المعاني للفظة خيّل.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج2 (مادة خيل)، ص 1304.

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، مادة "خيل"، ص235.

تنحصر الدلالة المعجمية العربية القديمة لكلمة "الخيال" في الشكل، والهيئة والظل والطيف، أو الصورة التي تتمثّل لنا في النوم، أو أحلام اليقظة، أو في لحظات التأمل، عندما نفكر في شيء أو في شخص، أي أن هذه الدلالة وجميع هذه المعاني كما يبدو تستند في بنيتها العميقة إلى معنى اللاّيَقين وعدم الراحة أو التأكد من الشيء، وهذا ما يفسر ارتباط المشتقات الأخرى: الخيال والمتخيل والتخيل والتخييل... بهذه المعاني، ويؤكّد وجود قاعدة دلالية واحدة مشتركة بينهم، وإن كان لا يعني أن هذه الاصطلاحات جميعها تتطابق مطابقة كلية، وإنما يعني فقط تقاربها في الدلالة والاصطلاح وافتراقها في التداول.

بعد استعراض المعاجم اللغوية التي تقدم المفاهيم الأولية البسيطة التي يمكن اعتمادها في تحديد بعض ملامح المفهوم ، سنقدم أهم الدراسات التي تعرضت للمفهوم.

أولا- التخييل في الدراسات القديمة:

1- في الدراسات الفلسفية:

طُرحت قضية التخييل في الثقافات الإنسانية القديمة، ويعد الفكر الفلسفي اليوناني أول من أَثار هذا الإشكال الإبداعي من خلال مفهوم "المحاكاة" الذي يعكس بصورة واضحة التجربة الإنسانية في علاقتها بالواقع.

يحتل مصطلح "المحاكاة" في شعرية أرسطو **(ت 322 ق.م)** موقفا جوهريا، لأنه يمثل الخيط الناظم لتصوراته الجمالية، ويحضر التخييلي للمحاكاة عند أرسطو وهو يقارن بين الشعر والتاريخ: "إن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرا والآخر يرويها نثرا (...) وإنما يتميزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلاً، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع".[1]

فالواقعي في نظر أرسطو هو المرتبط بعمل المؤرخ، أما التخييلي فهو من عمل الشاعر الناظم للملاحم السردية، والذي يروي ما هو غير واقعي ولكن محتمل الوقوع.

[1] أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973، ص26.

أما في الفلسفة الإسلامية فإننا نقف أمام مجموعة من الآراء، أغلبها يتكئ على الفلسفة اليونانية "كونها تمثل المرجعية النظرية الأولى التي استند إليها الفارابي(**ت339ه**) وابن سينا (**ت427ه**) وابن رشد(**ت 595ه**) في قراءة التراث اليوناني، وانطلقوا منها في شرحهم وتخليصهم له، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر في جهازهم المفهومي وينعكس على طريقة نقلهم للتصورات اليونانية"،[1] وخاصة المفاهيم الشعرية الأرسطية.

ومن أعلام الفلسفة الإسلامية نجد الكندي (**ت260ه**) الذي يشير إلى مفهوم قريب من التخيل وهو "التوهم" ويعرفه بأنه: "هو الفنطاسيا، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال: الفنطاسيا، وهو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها"،[2] فالمصطلح الفلسفي (**Phantasia**) فنطاسيا يترجم تارة بكلمة التوهم، وتارة بكلمة التخيل، عند الكندي، فهو يشير إلى قوة ذهنية أو نفسية داخلية تمكّن الفرد من إعادة استحضار الصور بعد غياب مرجعيتها المادية والواقعية، و بالتالي هو الملكة الداخلية التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج الصور، غير أن هذه الصور تبقى دائما مرتبطة بمرجعية واقعية.

تطورت الثقافة العربية الإسلامية بسبب انفتاحها على الثقافات المجاورة وفي مقدمتها الثقافة اليونانية، وهو ما جعل المفاهيم الفلسفية تعرف نوعا من التركيب والتعدد في المعاني والمدلولات التي تشير إليها، وهذا ما نلمسه في مفهوم التخييل أيضا؛ حيث يُعرفه إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري): "إن لهذه (أي المتخيلة) خواص عجيبة، وأفعالا طريفة، فمنها تناول رسوم المحسوسات جميعا وتخيلها بعد غيبة المحسوسات من مشاهدة الحواس لها، ومنها أيضا أنها تتخيل ما له حقيقة له، بعد أن عرف بسائطها بالحس، إذ له من القوة ما يقدر أن يوافي الصور التي أداها الحس إلى النفس في هيولاه كيف شاء، لأنه كان يجدها مجردة عن الهيولى التي هي ما سكة للصورة ومتخفية بعضها دون بعض، فإذا أخذها لا إمساك لها، ولا رابط أمكنه أن يؤلف بينها كما شاء، ويركبها ويصل

---

(1) يوسف الإدريسي، التخييل والشعر، حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص79.

(2) مصطفى النحال، "من الخيال إلى المتخيل"، مجلة فكر ونقد، ع 33، المغرب، 2000، ص73.

بعضها ببعض، ما لم تكن متصلة بالهيولى، مثال ذلك أن الإنسان يمكنه أن يتخيل بهذه القوة جَملا على رأس نخلة، أو نخلة ثابتة على ظهر جَمل، أو طائراً له أربع قوائم أو فرساً له جناحان أو حماراً له رأس إنسان، وما شاكل هذه مما يعمله المصورون والناقشون من الصور المنسوبة إلى الجن والشياطين وعجائب البحر ممّا له حقيقة ومما لا حقيقة له"،[1] إن إنتاج الصورة يمر بمرحلتين المرحلة الأولى هي مرحلة الاستقبال والإدراك، والمرحلة الثانية هي إعادة إنتاج هذه الصورة المخترقة في المتخيلة، إذن هو إعادة إنتاج معرفة جديدة قد تكون مجردة وغير ملموسة، فتجسدها للمتخيلة في صور مادية لتبرز مخالفتها لمنطق الواقع.

أما ابن سينا فأعطى للظاهرة حظها الوافر خصوصا في كتاب "النفس"، لأنه استطاع تمثل الفلسفة اليونانية وخاصة المواقف الأرسطية المتعلقة بالتخييل والمحاكاة، ثم نقل هذه المفاهيم ليبلورها في أرضية ثقافية جديدة هي الثقافة العربية الإسلامية، فالتخييل الشعري في الشعر اليوناني ليس هو نفسه في الشعر العربي.

تجاوز ابن سينا المدركات البصرية، ليستحضر التخييل الذهني القائم على الصور السمعية والحركية (الفعلية) مركزا على الطريقة التي يتولدها التخييل في النفس "وطرق وقوع التخييل في النفس إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء عن طريق التفكير وخطرات البال، أو بأن نشاهد شيئا فنتذكر به شيئا آخر، أو بأن يحاكي له الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك أو أن يحاكي له الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك أو أن يحاكي له صوته أو فعله أو هيأته بما يشبه ذلك من صوت أو فعل أو هيئة أو بأن يحاكى له معنى بقول يخيله لها، أو بأن يوضع لها علامة من الخط تدل على القول المخيل، أو بأن تفهم ذلك بالإشارة"[2]، فإذاً فالتخييل لا يأتي بطريقة واحدة بل هو نتيجة لأسباب مختلفة؛ إما عن طريق التفكير أو التذكر

---

[1] سعيد جبار، من السردية إلى التخيّلية، بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، ط1، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، الرياض، 2013، ص42.

[2] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص89-90.

بالمشاهدة أو محاكاة بواسطة النحت أو التصوير، أو محاكاة بواسطة الصوت أو الفعل أو الهيئة، وعن طريق محاكاة بالقول أو العلامة الخطية.

ركز ابن سينا إذن في تعريفه للتخييل على جانبه الوظيفي وأثره النفسي أكثر مما ركز على عناصره الجمالية ومقوماته الأسلوبية، وهذا من خلال تركيزه على جملة من الدوال التي تحيل إلى بعض الحالات والانفعالات النفسية، وتكشف أنه استجابة ذهنية للمتلقي تبرز على مستوى انفعالاته أو أفعاله، يقول ابن سينا: "التخييل هو انفعال من تعجب، أو تعظيم، أو تهوين، أو تصغير، أو غم، أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالمقول إيقاع اعتقاد البتة".[1]وبهذا يستعيد جانب التصديق فمفهوم الصدق واللاّصدق في الإنتاج التخييلي يصبح بدون جدوى كما هو الحال في الشعر.

2- التخييل في الدراسات البلاغية:

سنحاول تقديم صورة شبه عامة حول التخييل في البلاغة العربية، والتي استفادت من الدرس الفلسفي ولكن دون أن تتبناه كما هو، وهذا ما يعطي الدرس البلاغي العربي جوانب الخصوصية والتميز.

وستتوقف عند التصورات التي تبدوا لنا أساسية في المجال البلاغي والتي تمكننا من إعادة تأسيس المفهوم بصورة يتلاءم مع طبيعة النصوص التي تشتغل بها في الثقافة العربية الإسلامية، ويسعفنا في تحديد أدوات منهجية لمقاربتها.

ارتبط التخييل في البلاغة العربية بعَلمين أساسين هما: عبد القاهر الجرجاني (ت**471**ه)، وحازم القرطاجني (ت**684**ه). لمقارنة التخييل في البلاغة العربية يجب التطرق لثنائيات (الصدق والكذب) في الجملة الخبرية وهي التي قام عليها."وأما القسم التخييلي فهو الذي لا يمكن أن يقال أنه صدق، وإن ما أثبته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحصر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنه يجيء طبقات، ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص91.

مصنوعا قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحذق، حتى أعطى شبها من الحق، وغشي رونقا من الصدق، باحتجاج يخيل، وقياس يصنع فيه ويعمل".[1]

يقوم التخييل على الادّعاء والخداع والإيهام، وذلك بغرض إحداث أثر نفسي وإيصال مغزى معين منبعث من موقف انفعالي تستجيب له رغبات وميولات المتلقي، وهي استجابة تقتضي تمثل هذا الإيهام لمعنى لا عقلي.

والتخييل عند الجرجاني يقوم على:

1- فعل التشبه.

2- كونه منافٍ للحقيقة، بل هو ضرب من الكذب.

3- يميزه عبد القاهر الجرجاني عن الاستعادة، على أساس الحقيقة والتشبيه، بل يفصل بينها، الاستعارة كقول بلاغي يوفر مقومات الاستدلال العقلي على المعنى المقصود، وبين التخييل بما هو فعل يخرقه هذه القاعدة حتى حين بل يكون قائما في أصله على تشبيه أو استعارة.

4- ليس له أي أساس معرفي أو علمي، بل هو قائم على الإيهام.[2]

أما التخييل عند حازم القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء" فإنه سار على النهج الذي خطه الفلاسفة المسلمون للتخييل الشعري في مقدمتهم ابن سينا."استوعب حازم القرطاجي هذين الموقفين من التخييل عند الفلاسفة (الفرابي وابن سينا) وما استمد من الدرس البلاغي والنقدي قبله هو إدراكه لطبيعة التخييل وشروطه، وجعله قوام الصناعة الشعرية"[3]، التخييل مكون أساسي للإبداع الشعري، وهو عنده "أن تتمثل للسامع مع لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها أو تصور شيء آخر بها انفعالا

---

(1) عبد القاهر والجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق رشيد رضا وأسامة صلاح منيمنة، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت، 1992، ص231.

(2) ينظر: المصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005، ص95.

(3) آمنة بلعلي، المتخيل في الراوية الجزائرية، من التماثل إلى المختلف، (د.ط)، دار الأمل، الجزائر، 2006، ص24.

من غير روية إلى جهة الانبساط أو الانقباض"[1] ومنه فالتخييل عنده يخاطب القوى النفسية، وهو أثر نفسي بالدرجة الأولى يتعلق بالإيهام ومخادعة المتلقي، والتخييل عنده مرادفا للفظ "محاكاة" .

أما معيار الصدق والكذب فإنه يغيب عن صيغة التخييل، ويصبح الأهم مقدرته على التأثير في المتلقي؛ فالتخييل "لا يقصد منه إلا التأثير النفسي للقول ذاته دون النظر في مطابقة ذلك القول لشيء خارج عنه، لذلك كان الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق أو هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل".[2]

من خلال هذه التصورات العربية -الفلسفة والبلاغية- نصل إلى أن حضور مفهوم التخييل ارتبط بخلفيات معرفية ومنهجية نتيجة طبيعة المادة التخيلية المتعامل معها ألا وهي "الشعر"، فالتخييل خاصية تميزها الإبداع الشعري، وارتباطه بالمتلقي من خلال استهداف الجانب النفسي في المتلقي دون الجانب العقلي، تكسير التخيل جانب التصديق أو مطابقة الواقع في الصور التخيلية المركبة، لأن القصد من التخييل الإقناع ليس بالحجج المنطقية، ولكن بالاستمالة النفسية للمتلقي.

عرفت الثقافة العربية الإسلامية نصوصا أخرى، غير الإبداع الشعري الذي تنطبق عليه هذه الخصائص، فالنصوص النثرية التخيلية تميزت أيضا بتكسير لمنطق الواقع، واعتماد صور تخيلية مركبة تزاوج بين ماله مرجع في الواقع ومالا مرجع له، بشكل متناغم ومنسجم.

ثانيا- التخييل في الدراسات الحديثة:

تعددت مقاربات التخييل في الدراسات الحديثة، بسبب تطور مجال المناهج والأدوات الإجرائية، و تطور الاهتمام بالجانب الاصطلاحي، وهو ما ساعد على اتساع المفاهيم وتعدد الدلالات.

توقف عند تعريف لوران جيني **Laurent Jenny** للتخييل[3] في مقال بعنوان 'la fiction' "باعتباره عالما دلاليا، ويتعلق هذا المعنى بعوالم التخيل المدمجة في الأعمال الأدبية، والتي تصف هذه العوالم وتحدد علاقاتها بالواقع وتستلهم هذه العوالم، دلالتها من نظرية العوالم الممكنة"[4] فالتخيل

---

[1] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص89.

[2] المرجع نفسه، ص63.

[3] سعيد جبار، من السردية إلى التخيّلية، ص54.

[4] المرجع نفسه، ص55.

يكتسب دلالته من خلال مساهمته في بناء العوالم السردية المحكيات، وتبقى العوالم الممكنة صورة من صور التخييل التي يتضمنها الخطاب الأدبي.

أما جان ماي شيفر **J.M. Schaeffer** في مقاله المعنون "**à la fiction de l'imagination**" ينطلق من التعريف المعجمي للقاموس "**Robert**" الذي يعرف التخييل بأنه "هو الذي لا يوجد إلا في الخيال، والذي لا يحيل على واقع بعينه".[1] إذن، التمثيلات لا ترتبط بأي واقع غير ذهني، وهو ما يجسد السيرورة الذهنية التي تخلق مجموعة من التمثيلات المجردة عن كل قوة مرجعية.

وبالرجوع إلى التخييل الأدبي يرى شيفر أن القضية الأساسية التي يمكن طرحها في هذا المجال هي العلاقة التي تربط التخييل بالمحاكاة، هل التخييل الأدبي يحاكي الحياة؟ أغلب الأجوبة على السؤال تكون بالإيجاب، إلا أن شيفر يعتبر أن النص لا يمكنه أن يحاكي إلا نصوصا أخرى، كما يعد المحاكاة مظهرا يحدد كل تخييل.

ومنه يمكن أن نقول "إن التخييل الأدبي يحاكي الحياة إذا كنا نعني بذلك أن هذا التخييل يحضر تنميطات ووضعيات وأفعالاً، والقارئ وهو يقرأ هذا التخييل يتخيل الوضعيات الموصوفة، والأفعال المسرودة، لأن غاية التخييل اللفظي(...) والمعيار الحقيقي لنجاحه أو فشله يكمنان في مدى خلق نموذج لعالم ما"،[2] فهو يقدم الأسس الأنتروبولوجية للتخييل.

فالتخييل يستلهم عوالمه من الواقع، ويقصد إلى إعادة بنائه في صورة يعتقد المرسل أنها النموذج الذي يجب أن يكون عليه، ومن ثم فإن عوالم التخييل تتداخل فيها الكيانات التخييلية والكيانات الواقعية.

عوالم التخييل هي كفيلة بأن تخلق الانسجام بين العناصر المتنافرة، وأن تؤلف في صورة تركيبية عجيبة بين أشياء أو عناصر متباعدة على مستوى الزمان والمكان دون أن يشعر المتلقي بأن هناك تنافر بين هذه العناصر المتداخلة، فهو يبتدأ من مستوى أولي بسيط يتجسد في ما يدعى

---

[1] J.M.schaeffer, del'imagination, ala fiction. www.vox-poetica; org.

نقلا عن: سعيد جبار من السردية إلى التخييلية، ص 55.

[2] المرجع نفسه، ص56.

"التشبيه بالواقع"، الذي يستمد عوالمه من الواقع الفعلي مباشرة، ولا يجد المتلقي صعوبة في ربط المكونات التخيلية بمرجعياها الواقعية، إلى مستوى مركب يتجاوز فيه الدلالة المباشرة للخطاب إلى دلالة ضمنية تحتاج من المتلقي تأسيس سياق خاص لتلقيها واستيعابها.

يقوم مفهوم التخييل على تصورات نظرية ومعرفية متعددة، حاولنا وضع إطار منسجم لنتمكن من قراءة نصوص رحلية لها طبيعتها الخاصة، ولنتعرف على الميكانيزمات المتحكمة في اشتغالها وهي تنتج دلالة معينة.

ارتبطت جل التصورات السابقة بالتخييل باعتباره محاكاة واقعية أو أنه مخالف للواقع، وهناك من اعتبره خطابا غير جاد، ولا جديتُه هنا ليست نابعة من كذبه، بل هي مرتبطة بدلالته غير الطبيعية التي يتضمنها خطاب التخييل، ويدعو متلقيه إلى فهمها وإدراكها.

إن التخييل الذي نروم مقاربته في هذه الدراسة هو المرتبط بالمحكيات الواقعية **Récits Factuels** التي تتجلى في صورها الأولى كسرود تنتج ما وقع وتعمل على الأحداث والوقائع من دلالات ضمنية بعيدة عن دلالتها الطبيعية، والتي تستخلص من خلال السياق العام الذي أنتج فيه النص فما وقع يكتسب دلالته المباشرة الطبيعية من الملابسات التي وقع فيها، لكن عندما يعاد إنتاجه في زمن مغاير، وفي سياق سويو-ثقافي، مغاير يكتسب دلالة جديدة ترتبط بهذا السياق، وقد تكون علاقة رابطة بين الدلالتين الأولى والثانية، وهي التي تشكل جسر المرور من الواحدة إلى الأخرى(1).

ثالثا- الرحلة بين الواقع والتخييل:

تحتل أسئلة خطاب التخييل الرحلي موقعا وسط بين أسئلة المتخيل السردي العربي ،و ذلك انطلاقا من السمات المشتركة وبعض الخصوصيات المميزة لكل شكل تعبيري داخل السرد، حيث تبدو التقاطعات الجوهرية اللاحمة للتخييل كما لو أنها نهر تروي الشرايين الخلفية لهذه النصـــوص وغيرها.

(1) ينظر: سعيد جبار، من السردية إلى التخييلية، ص53.

فالتجربة الحياتية تجربة "مخزنة في صورة في خزانة الحياة"[1]، ويعدُّ الخيالُ جزءًا من تلك المعرفة التي هي ذات تلوينات معينة غير منسجمة تختلف من حالة لأخرى، ومن مرحلة ثقافية وفكرية لأخرى، بنسقها ومهيمنها تتضمن التجارب.

إن تحول تجربة الرحلة من وقائع ومشاهدات إلى تذكُّر ثم إلى فعل الكتابة ما يتم عبر قنوات، منها قناة الخيال الذي يجعل منه ابن عربي أتم علوم المعرفة[2]، فالنص الرحلي هو خليط من الواقعي والخيالي... والرحلة بهذا المعنى، هي "نص حامل للسيري والبيوغرافي ونصيصات في شكل حكايات مشاهدة أو مسموعة ومقروءة، بينما رؤية الراوي المدخلة بكل تلك العناصر والأشكال هي رؤية احتمالية تلتقط اللامألوف والعجيب"[3]. وهذا ما جعل أغلب النّقاد والمحللين يخرجونه من الأدب الرسمي وجعله ينتمي إلى الأدب الشعبي، إذ يقول شاكر خصباك: "لكن دارسي التراث العربي الإسلامي من البحاثة العرب ظلوا ينظرون إلى الرحلة على أنّها نوع من الأدب الشعبي الأسطوري نظرا لازدحامها بالحكايات ذات الطابع الخرافي".[4]

إلا أن التخييل في الرحلة ليس كذبا وإنما هو عنصر فني، ورؤية الأشياء تتضمن موقعا من العالم الذي يراه الرحّالة، قد تصطدم بتصوراته القبلية، فبالتالي الرحلة هي تعبير عن آراء الرحالة وتأملاته الموصولة بأحلامه وخيالاته. [5]

شأن الرحلة المسماة واقعية، إذ يحضر فيها الخيالي بأشكال مختلفة وفي الرحلة الواقعية متعة التخييل فيها تظل غير مكتملة لأنها تجعل التخييل والمعرفة يتقاطعان ويخصبان بعضهما البعض.

---

[1] سليمان العطار، الخيال عند ابن عربي (النظرية والمجالات)، (د.ط)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،1991، ص145.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص18.

[3] شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص400.

[4] شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988، ص10.

[5] ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص 401.

الفصل الأول

التحييل في الرحلات الحجازية

I- الرحلة الحجازية

- المكان المقدس

أولا- تمظهرات الآخر في الرحلة الحجازية

ثانيا- العجائبي والغرائبي في الرحلة الحجازية

ثالثا – الأحلام في الرحلة الحجازية

I- الرحلة الحجازية:

هي الرحلة المكتوبة التي استهدفت تسجيل مراحل السفر إلى الحجاز، والحديث عن معالم الحج وتأدية مناسكه، وقد عرف التراث المغربي كتابة الرحلة الحجازية مع العصر المريني(1).

والرحلة الحجازية وإن تباعدت أشكالها، وتنوعت أحجامها ونصوصها، تبقى رهينة مجموعة من الثوابت، لتعطيها صفة الانتماء إلى صنف الرحلة الحجازية، بمميزاته وخصوصيته، ولتتمثل بها تلك القواسم المشتركة التي تلتقي بها هذه الرحلة مع مثيلتها في الصنف، رغم تباعد زمنها، وتباين اهتمامات الكتاب لها، وتفاوت طريقة الكتابة والقدرة على الصياغة الأدبية فيها.

وهكذا كانت كل رحلة حجازية مكتوبة عند المغاربة -على اختلاف أزمنتها- تقوم ضرورة على تمثل هذه الثوابت، ولو في أدنى مستوياتها، وهي(2):

1- أنها تقوم على هدف أساسي، هو الذهاب إلى الحجاز، والرحلة إليه، بقصد تأدية مناسك الحج، والقيام بزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وبذلك أخذت تسميتها بالرحلة الحجازية أو الحجية، وتعيين صنفها المميز لها.

2- أنها تحمل أوصاف رحلة يمثلها الحديث على مجموعة من المراحل، يحدث بينها التنقل والسفر، وتتولد فيها ومعها، مختلف المصاعب والمشاكل التي تصادف الراحلين عادة، في البر أو في البحر وتنطلق من المغرب إلى الحجاز ذهابا، ومن الحجاز إلى المغرب إيابا، مهما اختلفت الطريق، وتنوعت وسائل السفر، ومهما تباينت المراحل التي تتمثل فيها مسالك هذه الرحلة ووحداتها.

3- أن الحديث عن المناسك وطريقة تأديتها، يكاد يكون متشابها بين مختلف نصوص الرحلات الحجازية، لأن الإحرام والوقوف بعرفات والطواف والسعي بين الصفا والمروة، هي الأركان التي قام عليها الحج منذ شرعه الله للناس.

(1) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص108.

(2) ينظر: مصطفى سالم عبد الله حبلوص، أدب الرحلات عن العرب، نشأته وتطوره، "ابن بطوطة أنموذجا"، ط1، منشورات المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية، سلسلة الدراسات التاريخية (95)، الجماهيرية العربية الليبية، 2009، ص217.

وزيادة على هذا، فإن فترة الحديث عن المناسك، وكيفية تأديتها، تصبح من الضروريات الجارية في كل الرحلات الحجازية، مما يجعلها عملا ثابتا تشترك فيه أعمال هذه الرحلات بما فيها الرحلات المختصرة أيضا، ومميزا به وبخصوصيته.

ويصاحب في الغالب هذا الوصف لممارسة المناسك في وجهها التطبيقي، حديثٌ قد يطول أو يقصر، يأخذ بالوجه النظري لمناسك الحج، ويستعرض التصور الفقهي حوله، وما تضمنته مواقف بعض المصنفات الفقهية تجاهه، وكيفية الحسم في تقرير بعض الاجتهادات في الموضوع، إما باستحضار نصّ الحديث قولاً أو فعلاً، وإما بالاعتماد على ما سبق من أقوال الأئمة واجتهادات الشيوخ.

ورغم ما يبدو من تفاوت في العرض الحديثي والفقهي بين هذه الرحلة أو تلك، مما يكون الأمر فيه مرتبطا بخصوصية الكاتب العلمية، ومدى تحصيله الفقهي والحديثي.

4- إنها تحاول أن تسجل ما ينتاب الحاج من شوق وحنين إلى الحج، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وما يحمله من تسرع في تحقيق رغبة الوصول، وتطلع إلى مواجهة معالم الحج، والزيارة المقدسة[1].

وتحتفظ في الأغلب -رغم تفاوت قُدرات كتابتها- برصد آثار المواجهة الأولى لهذه المعالم عند الحاج، وما تحدثه من انفعال في نفسه، وهو يشاهد المعالم أول مرة في واقعيتها، بعد أن ظل وجودها لديه ذهنيا، تحمل صورته أحداث السيرة النبوية، وتنقله نصوص الأحاديث النبوية، وتعرف به مقروءاته في الفقه، ومطالعاتُه في المناسك فيحدث لديه من الأثر في صدمته الأولى أمامها، ما يحوّل الموقف إلى موقف خشوع وتبتل وعبادة، ورهبة وسكينة، ويفجر لديه من الأحاسيس والانفعال، ما تعكسه تلك الآداب والأعمال الشعرية التي ينشدها قصائد من إنتاجه، أو من مقطعات غيره ، تعبيرا عن هول هذه الصدمة في المواجهة، وكشفا عن مخلفاتها في نفسه، وإثارة لما يحمله، من وقع هذه المعالم، وقدسيتها في وجدانه ووعيه.

---

[1] ينظر: مصطفى عبد الله حبلوص، أدب الرحلات عند العرب، ص218.

والتعبير عن هذه المواقف، هو أمر، لا تكاد تخلو منه مواد رحلة من الرحلات الحجازية، مما يجعله من الثوابت المشتركة في عمل الرحلة الحجازية التي أنتجها المغاربة غير أن نسبته تبقى قائمة، لتفاوت القدرات الأدبية عند أصحاب هذه الرحلات، وطواعية العمل الشعري عند هذا دون ذاك، مما يجعل أمر التعبير عن هذه الآثار والمواقف يتباين بين إيجازها وتوسعتها.

ويصادف في الأغلب، التعبير الأدبي عن هذه المعالم والآثار، حديث يستحضر به المشاهد الصورة التاريخية لهذه المعالم، إما في مكة وبين ربوعها ومعالمها، وبخاصة البيت العتيق، ومقام إبراهيم، وأبواب الحرم، ومنزل الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ، وإمّا في المدينة المنورة حيث المسجد النبوي وروضة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، ومدافن الصحابة، وغير ذلك من المعالم.

فيتذكر ما تنقله أحداث السيرة النبوية ومغازيها، ويورد ما تحتفظ به كتب التاريخ بمكة والمدينة.

والحديث عن المعالم التاريخية في الحجاز، وبخاصة المقدسة منها، يكاد يكون قاسما مشتركا بين مختلف الرحلات الحجازية، رغم تفاوت القدرة على الوصف أولا، واستحضار التواريخ المرتبطة بها في السيرة والمغازي بين كتاب هذه الرحلات، إلا أنها في عمومها، تحتفظ بحظها من الوصف العمراني والتاريخي لهذه المقدسات: البيت العتيق، والحرم، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعض معالم مكة والمدينة، والبقيع وأُحد، وبدر، وغار حراء، وبعض المساجد كمسجد قباء، ومنى، وعرفات، وغيرها.

وتتخذ هذه المعالم واقعا تأتلف به مع هؤلاء الرحّالة، فيتمثل حضورها من خلال الثقافة والسيرة عندهم.

5- أنها تقوم على الوصف وتسجيل ما يجري من أحداث الرحلة، وإن تفاوتت قدرات الوصف بين أصحابها، وتباعدت قوة الملاحظة، والتسجيل بين كتابها، وغالبا ما ينصرف هذا الوصف إلى إبراز بعض الأحداث الأساسية التي يقوم عمل الرحلة بها، ويتركز عليها باعتبارها تشكّل مجموعة

من الثوابت تتركب منها هذه الأحداث، وتعطيها صفة التميز على أنها أحداث رحلة ووقائُعها، وتبدأ عملية الوصف بأخذ هذه الأحداث في أشكالها التالية: (1)

- وصف الاستعداد للرحيل، بما فيه وصفُ حالة الشوق للذهاب إلى الحج، وخطورُه على النفس، وإلحاحُه في قرار الرحيل، والحسم فيه، فتبدأ عملية تيسير الأسباب بتهييء الأزواد، والبحث عن الرفقة، وإعداد العدة للسفر بما تلزمه الطريق، من ركوب، وأموال، وحماية، واستعداد نفسي وبدني، ثم يعقب بعد كل هذا لحظة السفر، وبداية الرحلة، وتوديع الأهل والأصحاب.
- وصف مراحل الرحلة وذكر مميزاتها ويقوم فيها الحديث، إن كان السفر في البر، بذكر المسالك ووعورتها، والطريق وأحوالها، وأماكن النزول والمبيت ومميزاتها، ومظان الحاجة من الماء والأزواد وخصوصيتها... وإن كان السفر في البحر، يذكر المراسي التي يتم النزول بها، والظروف التي تهيأت للوصول إليها أو الإقلاع منها، والبحث عن المراكب التي هي مهيأة للسفر، وكيفية الركوب بها، والمعاملة التي يلقاها الراكب فيها.
- وصف حالة الراحلين أثناء السفر، إما في البحر بالحديث عن المراكب ونمط الحياة فيه وظروف السفر في البحر، والجماعة المسافرة على متنه وإما في البر بذكر الركب، وأميره، ونظامه، وحالته في السير والإقامة، وفي الحراسة والحماية وفي النزول والمبيت، وتأدية الصلوات، وغير ذلك مما يتميز به سير الركب المغربي، وإن كان بمفرده، أو يصحبه الركب المصري الذي يترافق معه دائما في الطريق من مصر إلى الحجاز ذهابا، ومن الحجاز إلى مصر إيابا.
- وصف الحوادث الجارية أثناء الطريق، مما يمكن أن يكون عاديا في حياة جماعة من الناس من حدوث مرض أو وفاة، أو البحث عن تائه، وغير ذلك ومما يمكن أن تحمله الظروف الطارئة من غزارة أمطار وجريان أنهار واعتراض قطاع طريق، وسرقة متاع، وغير ذلك من العوائق التي يصعب معها سيرُ الرحلة، ومتابعة قطع المراحل هذا إن كان السفر برا، وإن كان في البحر أيضا

(1) ينظر: حسين نصّار: أدب الرحلة، ص19.

بما تأتي به الظروف الطارئة من فزع القرصان الذي تحمله صدفة اللقاء، فيهدد بالإستيلاء على المركب واستعباد أصحابه، ومن هول البحر وهيجان أمواجه وعواصف رياحه، مما يمكن أن يكون امتحانا عسيرا للراحلين في البحر ثم ما يعقب كل هذا من مضايقات تفتيش الناس، والأمتعة، ومصادرها، والمطالبة بدفع المكوس والأعشار عليها في بعض المراسي البحرية، كمرسى الإسكندرية وغيرها.

- وصف المجتمعات التي يتم المرور بها، والعمائر التي تؤدي إليها مراحل الرحلة، ومسالك طرقها، حاضرة أو بادية. وخلالها يتم التعرف على القرى والثغور والحواضر، ووصف عمارتها وحصانتها ويتم التعرف أيضا على أهل هذه العمائر، وعاداتها ومواقفها، وتعاملها مع ركب الحاج المار بها، وغير ذلك وقد تنتقد بعض عاداتها إن كانت لا تتناسب مع ما يتطلبه أن تكون عليه صورة المجتمع الإسلامي المتزن.

6- أنها ترتكز على ما يمثل التواصل العلمي والاجتماعي بين المغرب وبقية المجتمعات التي يتم الاتصال بها، وبخاصة الأماكن التي تمتد بها إقامة الحجاج الراحلين فيكون فيها متسع من الوقت للتعرف على نشاط أهلها الاجتماعي والعلمي، ويكون لأهل هذه المناطق أيضا مجال أكثر لمعرفة من بركب الحج المارّ بها، من الشخصيات التي تستحق التعرف عليها، والاستفادة منها، إما في وضعها العلمي المتميز، وإما في وضعها باعتبار ما تحمله من ملامح الولاية والصلاح، فيُتبرك بها ويُغتنم دعاؤها[1].

ويتمثل عنصر التواصل العلمي الواجهة الأكثر إثارة في أعمال الرحلات الحجازية، فتشترك فيها جميعا دون استثناء، مع اعتبار نسبة التفاوت بينها.

وتتنوع واجهة التواصل العلمي بين المغرب، وبين ما يقع في مشرقه من الحواضر التي يمر بها الراحل إلى الحجاز في طريقه.

---

[1] ينظر: عواطف محمد يوسف نوّاب، الرحلات المغربية والأندلسية، مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين، دراسة تحليلية مقارنة، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1417هـ/1996م، ص 36.

وأخيرا كانت عوامل الالتقاء هاته في صنف الرحلة الحجازية التي أنجزها المغاربة الراحلون مهما تباعدت فيما بينها، زمانا ومكانا، ومستوى ثقافيا وأدبيا كثيرة تجعل من نصوصها، رغم كثرتها وتباين أزمنتها وأصحابها أعمالا ضمن جنس أدبي واحد.

لا يوجد في تاريخ الإنسانية موقع جغرافي حجّ إليه ملايين البشر في كلّ جيل مثل الجزيرة العربية، ولا يوجد موطن استقطب خمس الإنسانية في طموحاتها الفكرية وتطلعاتها الروحية مثل الحجاز، الوطن الروحي الأوّل لكل مؤمن، فادعاء الاغتراب في مهبط الوحي ومنطلق الرسالة المحمدية هو شذوذ في عقيدة كلّ مؤمن يستشف في مثوى الرسول رمز الرحمة والمثالية وإشعاع الروح وإيماض الوجدان، فلذلك لم تعرف ولن تعرف مواقع السياحة الدولية مسارا أكثر استرواحا وأشد استمراحًا من هذه الأرض الطاهرة التي ظلت كعبة الرّواد منذ انطلقت دعوة إبراهيم الخليل الأب الثاني للبشرية، تذكي الأفئدة والمشاعر خلال أربعة آلاف من السنين، وشاء القدر أن يهيأ لهذه البقعة المقدسة أن تكون منارا للإنسانية جمعاء.

وقد تجلت هذه النفحات في آلاف الرحلات والفهارس التي دوّنـــها المسلمون طوال أزيد من ألف عام في مختلف بقاع الأرض ليسجّلوا انطباعاتهم وارتساماتهم في طريقهم الأحب إلى الحرمين.

كان الحج فرصة لزيارة أقطار إسلامية ولقاء علمائها ومختلف فعالياتها مصداقا لقوله عليه الصلاة والسلام: "سافروا تصحوا وتغنموا "(1).

إن الرحلة بين المغرب والمشرق كانت تستغرق شهورا عديدة يتم خلالها المسار في جو مفعم بالتلاقح الذي كان يرصص وحدة الفكر والصف ويشعر المسلم معه بوحدة الركب، بالرغم عن حدود مفتعلة اختلقها الاستعمار الغربي في القرن السادس عشر ميلادي وبث سمومه من خلال

(1) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيّهقي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، ج14، ط1، بتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الدكتور عبد السند حسن يمامة، القاهرة، 1432هـ/2011م، ص76.

العثمانيين الذين حاولوا تطبيقها لأول مرة في المغرب الكبير، وأصبح آنذاك كل ما وراء المغرب الأقصى إلى مصر تحت لوائهم.

ولا توجد في جغرافيا "المسالك والممالك" قطعة من أرض حظيت بعناية الرحالين المؤرخين مثل الطرق الكبرى والصغرى المؤدية إلى الحجاز التي صنفت فيها الكتب المختلفة المنازع والأساليب ومئات القصائد الحافلة بوصف المنازل والمراحل، علاوة على ما تطفح به من مشاعر الحنين التي جعلت من هذه الطرق لا متعبدات فقط، بل مجمعات استوثقت عبرها الصلات بين الشعوب الإسلامية ومبادلة الإجازات بين العلماء وتلاقح معطيات الفكر العربي والإسلامي، مما لم يعرف له نظير حتّى بعد عصر النهضة وما طرأ من سهولة وسرعة في المواصلات.

يقول الله تعالى: **﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾.** [سورة الحج، الآية: 27]، استنادا لهذه الآية العظيمة، تندفع قوافل الحجيج من بقاع العالم الإسلامي كافة، في أشهر معلومة من السنة الهجرية إلى أم القرى مكة المكرمة ليؤدوا الركن الخامس من أركان الدين الإسلامي.

وكانت أكثر قوافل الحج على العموم انتظاما وترتيبا التي تخرج من مصر والشام والعراق واليمن. إذ كان الحجاج في أكثر الأحيان يغدون إلى الأماكن المقدسة بالحجاز عن طريق مصر، خصوصا أولئك الذين كانوا يأتون إليها من الأندلس والمغرب وإفريقيا برًا وبحرًا.

تعكس الرّحلات الحجازيّة قدسية المكان والزّمان باعتبار أنّها رحلة إلى مركز العالم بحسب التصورات الجغرافية والدينية القديمة. إذ الإقليم الرابع هو وسط العالم؛ وهو الإقليم الذي تقع فيه القدس ومكة. وتأسيسا على هذا كانت قبلة المسلمين الأولى القدس ثمّ صارت مكة وهذه التّوْلية عن القبلة الأولى دافعت عنها آيات قرآنية وأحاديث نبوية، والفضاء المكي يضم أماكن مقدسة أخرى، ألزمت الشريعة زيارتها حتّى يكتمل الحج ويصِّح[1].

[1] ينظر: عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص 38 .

كان العامل الديني من أبرز الأسباب التي دعت المغاربي إلى مغادرة مسقط رأسه للوقوف على أهم أمكنة انبعاث الدين الإسلامي مثل مكة والمدينة المنورة وبيت المقدس، ووصف ما تتضمنه من أماكن مقدّسة ينظر إليها كلّ المسلمين أينما كانوا بعين الإجلال والقداسة، كالمسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى.

إشعاع البيت الحرام، مهبط الرسالة والوحي، مثوى النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين، يمتد بنفسه إلى الفضاء الإسلامي عامة، وكل العناصر الطبيعية أو غير الطبيعية بمجرد ملامستها لهذا الفضاء، تصبح ذات وظيفة مغايرة للوظائف الشائعة، من الموت الذي يصبح استشهادا، أو ضياع المتاع على أنّه تطهيرِ ورحمة من الله.

وبهذا يترك الرحّالة- الحاج، العنان لنفسه عند وصوله إلى البيت العتيق والوقوف بالمسجد النبوي ومدافن الصحابة والتابعين، وشربه من بئر زمزم، فتنفجر الذات بحالات من الشوق، وهي لحظات مميزة من الاعتراف بسحر التجربة وسيطرتها على الذات، وبهذا يصبح المكان حاملاً لكل القيم الدّالة على الكلية والشمول التي تسند له كلّ الرواحل.

إنّ قيام الرحّالة بالمناسك إنّما الهدف منه تعليمي من خلال التكرار، إلا أنّ هذه الممارسات تتجدد بتجدد الممارسين، وبالتالي يتجدد البعد الرمزي الخاص بكل حاج.

لم يحظ مكان مقدس بالبحث والوصف كما حظيت بذلك المدينة المنورة في كتب الرحلات، أو نصوص السفر على اختلاف أنماطها، وتفيض أحاسيس الرحّالة المسلم حين وصوله، وتنطلق دفعة واحدة دلالة على ما للمدينة المنورة من سطوة في وجدانه وما لهذا المكان الطاهر من قدسية، فتصبغ عباراته الإيمانية نصه الرحلي، وتتبادل حواسه النفحات الروحانية المتضوعة من وهج المدينة الديني. [1]

[1] ينظر: عواطف محمد يوسف نواب، الرحلات المغربية والأندلسية، ص41

تجربة الحج هي تجربة للحياة والموت، فالإنسان جاء عن طريق رحلة، وتنتهي حياته برحلة إلى عالم الآخرة، ويتمنى الحاج انتهاء حياته في أقدس بقعة على الأرض، بيت الله، فيحاول تطهير نفسه من الذنوب والخطايا.

أما على مستوى كتابة النّص الرحلي فيجب التمييز بين البعد والقرب إلى بيت الله وما يحوم حول الحاج من مخاطر ومغامرات سَجلها العدد من الرحّالين بسُرود مختلفة، فخطاب الرحلة الحجازية الحجّية يصبح وسيلة للتطهير والتسامي.

1- المكان المقدس:

تتحقق رؤيا الرحّالة في تمثله للمكان المقدس مثلما تتحقق رؤيته من خلاله، إذ لا أهمية للرؤية السطحية عبر الحواس إذا لم تكن تفضي إلى ما بعدها عندما يتجاوز الأمر الحواس ليصل إلى مستوى الروح، وعندما تنفلت قوة الإدراك من مستوى البصر لتدخل مستوى البصيرة، ولعل الخيط الرهيف بين المستويين يجعل أمر الفصل بينهما وعزل مواقع التداخل بين الرؤية والرؤيا أمرا من الصعوبة بمكان، خاصة على مستوى الفضاء القدسي الذي يسعى من خلاله الرحّالة الحاج أو الزائر لمعانقة الغيب والتطهير من دنس المغامرة الجسدية المفعمة بالملذات والشهوات والمغريات التي لا تخلو من المحرم في كثير من الأحيان، وتعد كتابة تجربة الحج أو الزيارة أو طقوس العمر أو استعادتها من رحم الذاكرة، في حد ذاتها، إعادة لهذه التجربة واسترجاعًا لها وتكرارا لحلم العبور صوب عالم الرؤيا الرحب، ومع أن اللغة، في غالبية الأحيان، تعجز عن احتواء التجربة وتفشل في تشخيص ما يملأ الذات لحظتها، فالرحّالة يسعى، عبر الإشارة وتكثيف العبارة وترميزها، إلى خلق عالم مثيل قد تخيل على أجواء التجربة إن لم يستطع نقلها. لذلك يلجأ الرحّالة أثناء السرد إلى "لف فتنة الغرابة في إيهاب المقدس، مما يكسب خطابه مسوح الصدقية والمصداقية، على الأقل بالنسبة لمتلق وسيطي يصعب خطب وده دون مشاركته الوجدانية ومراودة آفاق انتظاراته الثقافية"[1]، وهذا لن يتأتى له إلا بفضل نقلة ساحرة لانتباه متلقيه من فتنة محكي السفر إلى أحابيل القدسي

[1] عبد النبي ذاكر، "دائرة الخيال في مصر ابن بطوطة"، مجلة فكر ونقد، ع87، مارس، 2007م، ص102.

المهيب، نقلة تستطيع أن تقحم الذات في هذه العوالم الباهرة المحبوبة، ليس فحسب عن طريق استعراض الفضاءات المقدسة وذكر أساميها، ولكن عن طريق إشراك القارئ في الأجواء الروحانية التي عاشها الرحّالة نفسه، ليصبح هذا القارئ عنصرا مشاركا في الرحلة وجزءا لا يتجزأ منها، فهو الآخر يتهيأ له التمتع بطقوس المقدس وأجوائه، عن طريق تمثل المكتوب، وربما يعيش التجربة أحيانا بلذة أوفر مما تحقق للرحالة/ الراوي نفسه، الشيء الذي يجعل من فعل الرحلة فعلا مشتركا يعيش تجربته بنسب متفاوتة كل من الرحّالة الفعلي والرحّالة الراوي والرحّالة المدون والرحّالة المتلقي.

هذه التجربة المشتركة المحلوم بها من طرف الرحّالة ومتلقيه معا هي ما يجعل فعل استعادة مسار الرحلة عن طريق الكتابة أمرًا في غاية الأهمية، فهو الذي سيخلد الرحلة ويضمن تعددها، ويتيح لها حياة مديدة في الزمن، لأن كل قارئ لها يصبح بالضرورة، رحالة يعيش تجربة السفر عن طريق التوهم الجميل، حتى لو كان غير قادر على القيام بها فعليًا.

إن ملامسة الفضاء المقدس في الرحلة "لا يبعث لدى الرحّالة نزوعا نحو التطهير والتسامي فقط، ولكنه يشير عنده بالإضافة إلى ذلك الرغبة في التخلص من كل القيود، بما في ذلك الانتماء إلى فضاء جغرافي محدد، ولهذا فإن المكان المقدس يصبح حافزا على الرغبة في التباهي السلكيات الخيرة، ودموع الرحّالة لا تتوقف عن إعادة صياغة ذات تخلق من جديد وفقا لخصوصيات الفضاء الرحلي".(1) فضلا عن هذا، فالرحّالة بتواجده في المكان المقدس، يكون قد اقترب أكثر من الذات الإلهية، وسهل على روحه مهمة اختراق الحجب والتخلص من غوايات الخارج ومفاتنه، وبالتالي يتهيأ له (الرحّالة) تحقيق الغاية السامية التي من أجل بلوغها ركب مخاطر السفر وأهواله ومتاعبه، ولولا إحساسه بما أحس لما وجد أهمية في كتابة تجربته مع المكان المقدس.

أبدى الرحّالة المغاربة في نصوص رحلاتهم، اهتمامًا كبيرًا بالأماكن المقدسة، وتناولوها بشكلٍ ينم عن روح دينية متعطشة تبحث عما يشعل فيها جذوة الحس الإيماني، فشكلت الكعبة

(1) عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، النص، النوع، السياق، ط1، إفريقيا الشرق، دار البيضاء، 2006م، ص20.

المكان المقدس لدى الرحّالة المغاربة لهذا شُدّ الرحال إليها فنجد كل من العبدري* والعياشي** والورثيلاني*** يصفون أحاسيسهم ساعة الوصول إليها وهي أحاسيس ممزوجة بالدهشة والإعجاب والشوق، يقول العبدري (متوفى **700ه/ 1300م**): "دخلت إلى البلد الأمين، مقر المجد الصّميم، والشَّرف المكين، فخر بقاع الأرض كلها على مر السنين" ويردف قوله هذا بأبيات:(1)

بلدٌ نَحْوَهُ يَحِنُّ الرَّسولُ * وبِهِ عُلّقتْ قَديمًا عُقُولُ**

بلدٌ إنْ رَأهُ يومًا مَشُوقٌ * قال: لُمْني، أَوْلا تلُمْ يا عَذولُ**

ويصف العبدري الأثر النفسي الذّي تركته فيه الكعبة وصفًا يشي بما لهذه البقاع المقدسة من أثر نفسي عميق في النفوس، يقول: "إن مكة- شرفها الله- من عظيم آيات الله في الأرض الدّالة على عظيم قدرته، فإنّها بلدٌ يسبي عقول الخلق، ويستولي على قلوبهم ويتملّك رِقّها من غير سبب ظاهر، فالنّفوس إليه نزّاعة من كلّ أرض، ولا يدخله أحدٌ إلا أخذ بمجامع قلبه مع عدم الدّواعي

(*) العبدري هو: أبو عبد الله محمّد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري الحاحائي أو الحيحي، وقد اختلف في تاريخ ولادته حوالي (643ه-1245م)، ولا يذكر العبدري شيئًا عن دراسته الأولى ولا تنجدنا المصادر في معرفة بدايات تكوينه الثّقافي، ولا يستبعد أنّه تتلمذ على يد والده- المعلمّ- ودخل الكُتّاب في بلدته حاحة فحفظ القرآن، وحفظ المتون، وتعلم العمليّات الحسابيّة، فيظهر من خلال رحلته حافظًا للقرآن والحديث مطّلعًا على الأدب العربي نثره وشعره وخطبه ورسائله، غارقًا بأيّام العرب وغزواتهم وفصحاء خطبائهم وله معرفة بالأسماء والألقاب والكُنى، وأسماء الأماكن، وبمصطلحات الأدب والبلاغة والعروض، ولم تذكر المصادر من مؤلفاته ما عدا الرحلة، الرحلة، ص07، 08.

(**) العياشي هو: عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن يوسف بن موسى العياشي المغربي الفاسي المالكي الصوفي، ولد سنة 1037ه، ينتمي إلى قبيلة "آل عياش" بسجلماسة، ونشأ في طلب العلم كعادة أهله، ثم ارتحل إلى المشرق ومن مشايخه: الإمام الآبار، الشيخ ميارة، أبو زيد بن القاضي... ومن مؤلفاته: إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء، إرشاد المنتسب إلى فهم معونة المكتسب، اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر، ماء الموائد أو الرحلة العياشية، التعريف والإيجاز ببعض ماتدعوا الضرورة إليه في طريق الحجاز، تنبيه ذوي الهمم العالية على الزهد في الدنيا الفانية، سوق النفوس وأنس النفس، الحكم بالعدل والإنصاف الرافع للخلاف فيما وقع بين فقهاء سجلماسة من الاختلاف، معارج الوصول.

وتوفي بالطاعون شهيدًا سنة 1090ه. الرحلة، ج1، ص07، 08.

(***) الورثيلاني: هو الحسين بن محمد السعيد المعروف بالورثيلاني نسبةً إلى قرية بني ورتلان، قرب بجاية، ولد سنة 1125ه/1713م، ينتمي إلى أسرة عربية شريفة اشتهرت بالعلم والتصوف والتدريس والإصلاح، تربى بزوايا بلده، ثم شد الرحال إلى المراكز العلمية المشهورة، فاغتنم فرصة سفره للحج ووثق صلته بعلماء تونس وطرابلس ومصر والحجاز. ومع كثرة رحلاته وشغفه لنيل المعارف أصبح الورثيلاني علمًا من أعلام عصره في القرن الثاني عشر هجري، لتمتعه بثقافة واسعة في فنون مختلفة، فكان عالمًا في الفقه والتصوف والتوحيد والتاريخ والبلاغة والأدب وحتى في علم الكيمياء. ينتمي الورثيلاني كونه متصوفًا إلى الطريقة الشاذلية إلى جانب الطريقة الخلوتية، وجمعه بين الطريقتين يعود لتقارب في الأفكار والتعاليم وقلة الفروع بينهما، وكانت حياة الورثيلاني مليئةً بالحراك ما بين التدريس والتأليف والترحال، حتى وفاته المنية عام 1193ه-1779م، الرحلة، ج1، ص6-7.

(1) العبدري أبو عبد الله محمّد بن علي بن أحمد بن سعود، رحلة العبدري، حققها وقدم لها علي إبراهيم كردي، وشاكر الفحام، ط2، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص358.

إلى ذلك، ولا يفارقه إلاّ وله إليه حنين، ولو أقام به على الضَّنك سنين، لا يملّ سكناه، ولا تضيق النَّفس بلزوم مغناه".[1]

لقد أثار المكان الديني (البقاع المقدسة) لدى الرحّالة مشاعر الشوق والتأمل الروحاني لما يحمله من قدسّية في نفسه، ففي هذا النوع من الأمكنة تسود الأجواء العاطفية الدينية.

كان الشوق إلى ارتياد البقاع المقدسة يلتهم مسافة الزمن، ويقرب روح الرحّالة الورثيلاني فيما يرومه من خلال رحلته، ويزيل عنه ثقل التعب، يقول: "فدخلنا مكة فلم تغادر في النفس ترحة وأزالت عن الجفون كل فرحة، فد خلناها في زحمة عظيمة كادت النفوس أن تزهق غير أن سرورها بالوصول إليها خفف بعض الألم بل قد زال التعب والنصب كأن النفوس في وليمة عظيمة لا يعلمها، وما فيها من الفرح إلا من منحه الله، بل الأرواح قد تجلى عليها ربها فخرت صعقة مغشية عليها فغيبها عن الأكوان عليها بمشاهدة مكونها"[2]، وبولوج هذه العتبة المكانية، يدخل الرحّالة عالما آخر تتغير فيه حدود الزمان والمكان، ويتبدل فيه طعم الجغرافيات، وكأنه دخل فعليا إلى (بقعة من الجنة)[3]، فصار يرى كل عتبة من هذا الفضاء محيلة على عالم الغيب، دالة على أفق روحي مغاير يُقِل الذات صوب منبتها الأول حيث الصفاء المطلق والتحرر النهائي من ضيق اللحظة، إن هذه العتبات "تسمح بتحويل المكان المقدس إلى جغرافية روحية ذات تضاريس جديدة لا تأتمر بأوامر الجغرافية العادية، وهذه الجغرافية الروحية تتسم بخصائص الألفة والحماية، والفضاءُ المنتسب إليها مكان للأمن والأمان، فمن "دخله فهو آمن" كما أنها تسهم في إشاعة النظام والتماسك والخضوع للدليل".[4]

[1] العبدري، رحلة العبدري، ص362.

[2] الورثيلاني الحسين بن محمد، الرحلة الورثيلانية، الموسومة بنزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تحقيق: محمد بن أبي شنب، ط1، ج2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008، ص456.

[3] عبد الرحيم مؤذن، الرحلة في الأدب العربي، ص144.

[4] المرجع نفسه، ص145.

فحيثما نظرا الرحّالة، وهو يجوب هذه البقاع المقدسة، تتمثل له أطياف النور النبوي تتحرك صوبه حاملة إليه أحاسيس الأمن والسكينة، وحيثما حذق وتأمل، تلتقط بصيرته صور الصحابة والمؤمنين الأوائل الذين أسّسوا دولة الإسلام وأرسوا دعائمها، فتلتهب مشاعر الرحّالة الحاج، ويزداد خشوعه، ويتأجج بركان الشوق في نفسه توقا إلى الذوبان في المطلق، وهو يعلم جيدا أنه في صلب الطريق المفضي إلى الله.

هكذا يخرج الفضاء من راهنيته ليرتدي عباءات معاني ملتبسة يصعب إدراكها لأنها لا تتحقق إلا بدخول التجربة، حيث "تصبح العتبة علامة هادية للمريد أو الراغب في الوصول إلى المقدس، أو بعبارة أخرى: تصبح هذه العتبات ذات حمولة إشارية تفسح المجال لمعجم حواري جديد بين الرحّالة وأهل المكان". (1)

وذكر لنا الورثيلاني الأمان الموجود في الطريق بين مكة وجدة "وقد شاهدناه في هذه الخطرة من العافية التي بسطها الله تعالى في الطرق والقوى والأمان التام ما قضينا منه العجب". (2)

حظيت المدينة المنورة بقسط وافر من اهتمام الرحّالة من خلال وصفها وتفيض أحاسيس الرحّالة المسلم حين وصوله، وتنطلق دفعة واحدة دلالة على ما للمدينة المنورة من سطوة في وجدانه لهذا المكان الطاهر المقدس، فتصبغ عباراته الإيمانية نصه الرحلي، وتتبادل حواسه النفحات الروحانية المتضوعة من وهج المدينة الديني كما يترجم ذلك العبدري "وصلنا إلى معهد الفضائل المشهورة، ومعقد ألوية الدّين المنشورة (...) مجمع محاسن الدّارين، ومنبع مفاخر العصرين، ومطلع سعادة الثقلين روضة أزهار الأنام ...". (3)

ولهذا نجد أن المكان الديني هو أكثر الأمكنة التي نالت نصيبا وافرا من التفصيل الدقيق في رحلته، فيصف مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم وروضته المقدسة: "وأما مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فعلى صورة المسجد الحرام، إلاّ أنّه في المساحة دونه بكثير، وعرضه على النّصف من

(1) عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب العربي، ص145.

(2) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص511.

(3) العبدري، رحلة العبدري، ص419.

طوله،... مبّيض مدوَّر بالسَّقائف، عجيب المنظر، ووسطه فضاء مفروش برمل أحمر، وأساطينُه مبيّضة بالفضّة عَالية...".[1]

ويستمر العبدري في وصف المسجد والروضة المقدسة "وعلى الرَّوضة –شرّفها الله- شباك من عود محكم الصَّنعة، وله بابان: غربي وشمالي. وأمّا الرّوضة فمصمتة لا باب لها، وفوقها قبّة بيضاء إلى الدّكنة مصمتة أيضا مليحة عجيبة"[2]، يبدأ الرحّالة حديثه بالاستهلال بذكر فضائل تلك الأمكنة، ثم الولوج في الوصف الجغرافي وإبراز ما له من دلالات وارتباطات عامة، ومن هذه المعالم الدينية المسجد النبوي في المدينة المنورة الذّي أخذ حيزًا كبيرًا من الوصف في كتابات الرحّالة، وذلك لما له من مكانة خاصة ترتقي إلى مرتبة القداسة في نفوس المسلمين، فقد وصفه بإسهاب الورثيلاني، ويذكر أولاً مشاعر دخوله للمدينة المنورة "فلما استقر بنا القرار في مدينة الرسول وشاهدنا تلك المشاهد النبوية الفردانية الصمدانية القدسية الروحانية المحمدية الأحمدية ظهرت لنا معالم الأنوار، ونتائج النبي المختار وثمرة الود وكشف الأستار، وحضرة القهار، فانعكس في قلوبنا روحانيته عليه الصلاة والسلام فامتزجت بقوالبنا وظهر نوره صلى الله عليه وسلم على الأجباح، فناط متمكنًا منا بعلم الأرواح...".[3] وهنا يتضح لنا الأثر النفسي الذي تركته المدينة المنورة في الرحّالة، أما المدينة عند العياشي فيراها منارة للعلم، والمحطة التي تغذي طالب العلم بالمعرفة، فنكاد لا نرى المكان من الناحية الوصفية التجسيدية إلا بما نشاهده من علامات الرحّالة داخل المكان، فهو يدخله ويتطرق إلى ما يَميزه عن غيره من الأمكنة بطريقة مباشرة دون مقدمة وصفية تحمل حيثياته وتدل على جزئياته، يقول: "لقينا أصحابنا ومشايخنا فذهبت إلى شيخنا الملا إبراهيم ولقيته بمنزله ..."، ويعدد المشايخ الذين التقى بهم واستفاد بسماع الحديث منهم أو بإجازته[4]، وهو بذلك يشير إلى أهم ما يميز المكان المقدس و هو العلماء، فالمكان

[1] العبدري، رحلة العبدري، ص423- 424.

[2] المصدر نفسه، ص427.

[3] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص576- 577.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص374- 375.

عنده يرتسم من خلال خارطة العالم، أي أن تفصيلات المكان غالبا ما تأتي كمعالم وإشارات لموضع شيخ أو حلقات علم، كما قوله: "اجتمعت بمولانا الشيخ الأستاذ إمام المعقولات، فارس التفسير الملا محمد شريف ابن القاضي المحقق...".[1]

كانت القدس بما لها من مكانة دينية فريدة مقصدا للرحّالة المغاربة، فهي مدينة الأنبياء من قديم الزمان، والإسلام جاء مصدقا لما حمل هؤلاء الأنبياء من الكتب والرسالات، و لحرمة المقدس عند المسلمين جعلت المدينة قبلة المسلمين الأولى.

وقد ظلت كذلك منذ ابتداء البعثة النبوية حتى السنة الثانية للهجرة عندما أمر الرسول الكريم بأن يولي وجهه قِبَل المسجد الحرام، أي أن القدس بقيت قبلة المسلمين ثلاث عشر سنة، يضاف إلى هذا أن القدس كانت في بعض فترات التاريخ مركزا علميا ذا شأن يستقطب علماء المسلمين من مختلف أنحاء العالم[2]، واستنادا لهذه المرتكزات الأساسية لمكانة بيت المقدس في نفوس المسلمين كافة تكوّن الباعث القوي للرحلة وزيارة الآثار الدينية، لقد كانت الزيارة إلى البيت المقدس بمثابة طاقة إضافية استقرت كوامن الوصف العميق في نفوس الرحّالة المغاربة نظرا لما تميزت به من خصائص دينية، فقد ظهر تأثير هذا المكان في نفوس الرحّالة المغاربة، فيتشكل المكان في كتاباتهم وفق رؤيتهم ومقصدهم فالعبدري يشكل المقدس عنده مزيجا من أحاسيس الدهشة والإعجاب، إذ يقول: "فهو من المساجد الرّائقة، العجيبة، المنشرحة الفسيحة. وهو متسع جدًّا طولاً وعرضًا".[3]

ويصف قبة الصخرة، بقوله: "وهي من أعجب المباني الموضوعة في الأرض وأتقنها، وأغربها، قد نالت من كلّ حُسن بديع أوفر حصّة، وتلت من الإتقان ظاهر ونصّه، وتجلّت في جمالها الرّائع كعروس حسناء جليت على منصّة قامت مشرفة متبّرجة على يفاع، تصرِّح وتلوّح بالإعراب والإبداع".[4]

---

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص 375.

[2] ينظر: كامل العسلي، بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين، (د.ط)، عمان، 1992، ص16.

[3] العبدري، رحلة العبدري، ص469.

[4] المصدر نفسه، ص470-471.

ونشير بدءًا إلى أن العياشي هو بمثابة علم من أعلام الثقافة والفكر في القرن السابع عشر الميلادي/الحادي عشر الهجري، وهو سليل بيت صوفي، وأحد من قام على خدمة الزاوية العياشية بالأطلس الكبير، فقد انتقل رفقة الركب السجلماسي إلى المشرق في رحلات ثلاث، استهدفت التبرك بزيارة الحرمين الشريفين وأداء مناسك الحج، وتحصيل ما يتيحه ذلك من فوائد دينية واتصالات طرقية وعلمية.(1)

وقد شكلت المناطق التي دخلها العياشي منذ انطلاق الركب من سجلماسة وانتقاله عبر المسالك والواحات الصحراوية للمغربين الأوسط والأدنى فطرابلس وبرقة ومصر ومنها إلى الحجاز، ثمّ انتقال العياشي إلى الشام وزيارته للقدس والخليل، مجال اهتمام هذه الرحلة وما رصدته من صور ناطقة وتوصيفات متنوعة تعكس جوانب عدة من تاريخ هذه الأمصار، وتترجم ما راكمه العياشي من تجارب وما حصل عليه من فوائد مختلفة، ناهيك عمّا يستشف من مضمون هذا التأليف من مواقف وأفكار تنـــزع الغطاء عن المعايير التي تحكمت فيما دوّنه، وتفيد في التقرب نسبيا من الإطار العام الذي يؤطر رؤيته للآخر.

تحتوي الرحلة على أخبار كثيرة حول أخبار تهم البلدان والأقوام التي زارها العياشي، نكتفي بالإشارة إلى ما يطبعها من ثراء معرفي وما تتسم به من تنوّع وشمولية فيما تعرضه من جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية، ونضيف بأنّها تجسيد صادق لثقافة العصر وبعض قسماته في المغرب والمشرق الإسلاميين. كما نؤكد على طغيان المؤثرات الدينية والسلفية والعلمية فيما دوّنه العياشي من معلومات، وما أظهره من اهتمام مفرط بأهل الصلاح وأرباب الزوايا والعلماء والحجاج.(2)

ويذكر العياشي أن "المسجد المقدس آية من آيات الله في فخامة البناء وسعة المقدار، فيه أشجار كثيرة من التين والزيتون عظيمة، (...) وحيطان القبة وأرضها كلها مزخرفة بأنواع الفسيفساء المصبوغة بأصباغ مختلفة ونقوش عجيبة، وهي في غاية الارتفاع وإتقان البناء، وأبوابها

(1) ينظر: عبد القادر زمامة، "مع أبي سالم العياشي في رحلته إلى المشرق"، مجلة المناهل، ع25، ديسمبر 1982، ص87.

(2) ينظر: حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989، ص127.

في غاية العظمة والإتقان"[1]، فيصف العياشي المسجد وقبة الصخرة وصفا حقيقيا، ويذكر بأن غرائب الصخرة والمسجد الأقصى وما حولها من المزارات شيء كثير، وقد ألفت فيه التآليف".[2]

ويذكر بعض غرائبها، فيقول: "وإنما نذكر من ذلك بعض ما رأيناه وزرناه، فمن ذلك حجر خارج بعض أبواب المسجد الغربية مثقوب، هو فيه أصل حائط يزوره الناس ويدخلون فيه أيديهم ويتمسحون به، يقولون إنه الذي ربط به النبي صلى الله عليه وسلم دابة البراق ليلة المعراج، وخبره مذكور في الصحيح".[3] فهنا الرحّالة يؤكد صدق القراءة بالمشاهدة والزيارة.

شكلت القبور والمزارات الدينية الإسلامية جزءا من المنظومة المكانية، وذات طابع ديني فقد أشار إليها الرحّالة المغاربة مرات كثيرة، وتحدثوا عنها ووصفوها حيثما وجدوها، يذكر العبدري مزارات مصر، كمزارة رأس الحسين[4] أما العياشي فيذكر زيارته لقبر سيدي أبي شعيفة، وسيدي أبي تركية بالإسكندرية، والمزارات في مكة وفلسطين.[5]

أما الورثيلاني فيرى في كلّ مزار أو ضريح بوابة لولوج ذكرى الصالحين، وأخذ العبرة منهم والتيمن بأعتاب بقاع أهل الفلاح من العلماء والشيوخ والأولياء الذين رحلوا عن دار الفناء وتركوا صيتهم الطيب، وذكراهم الرائعة، وكل ذلك في غير ما إسراف أو بدعة، فقد كان يزور الأضرحة والمحجات ويدعو لأهلها بالرحمة والمغفرة سائلا الله عدم الحرمان من سر إشراقهم وبركاتهم وكراماتهم، خاصة وأنه يعلم وجهته ببقاع النبوة وأرض الرسائل الإلهية، لذا كان اللازم تذكير النفس وإقحامها من حين لحين، في الجو الرباني الحافل بالخشوع، وقد ألفى (الرحّالة) في ظهور المزارات والمدافن والأضرحة مناسبة هامة لتحقيق ذلك ، وتأهيل الروح دينيا ونفسيا لاستقبال المراحل الكبرى والحاسمة من الرحلة التي اتخذت محورا لها المكان المقدس التعليمي

---

[1] العياشي عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية للبقاع الحجازية المسمى ماء الموائد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ج2، ط1،دار الكتب العلمية، ، لبنان ص407.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص408.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 408.

[4] العبدري، رحلة العبدري، ص319-476.

[5] العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص135، ج2، 366- 400- 409.

التعلمي، وقد تأججت العواطف الدينية لدى الرحّالة بداية زيارته لأولياء الله الصالحين داخل الجزائر وقيامه برحلة داخلية بدأها "وقد دخلنا طولقة وزرنا أيضا الشيخ المذكور والولي المشهور سيدي عبد الرحمن الأخضري... وزرت والحمد الله النبي سيدي خالد وزرت الشيخ الغوث أبا جملين في المسيلة أفاض الله علينا من بركاتهم وأعاد علينا من أنوارهم".[1] ومن هنا كانت الانطلاقة الحقيقة لتجربة الرحّالة مع الأفضية المقدسة، وخطوة خطوة؛ كانت السكينة تتسلل إلى نفسه، وكانت روحه شيئا فشيئا، تعانق المطلق، الذي سيكتمل باكتمال طقوس الحج والعمرة، وتطهير الذات من الذنوب والمعاصي، وقد ظل الرحّالة حريصا على زيارة دور الأولياء والصحابة والأنبياء رضوان الله عليهم طيلة مسار السفر، وحتى أثناء طقوس الحج والعمرة[2]، وهذا يندرج في صميم ثقافة الرحّالة الذي كان معبأ بكل الحمولة الدينية التي تسبق الوصول إلى المكان الهدف، حيث تسيطر الأفعال الصالحات، مثل زيارة المشاهد المقدسة بالجزائر، والتبرك بزيارة الأولياء الذين يصادفهم الرحّالة في الطريق التي تكون بمثابة تهيئ نفسيٍ للاحق، وما يعني أن الحج الرسمي بالمكان الهدف من الرحلة يسبقه حج عرفي قبل الوصول إليه، تمييزًا لقدسية هذا النوع من الرحلة عن غيرها من الأنواع.[3]

2- عجائب المكان التاريخي:

لقد أسهب الرحّالة في الحديث عن الأمكنة وفصّلوها تفصيلا سواء أكان ذلك المكان محطة عبور أو منطقة أمن أو منطقة إقامة، وفي خضم حديثهم أخذوا من ذاكرة التاريخ كثيرا من الأمكنة التي شكل وجودها سردا ممعن العمق للتاريخ الحضاري لتلك البلدان التي وجدت بها، أو هي أمكنة عفا عليها الدهر، ذكرها الرحّالة في كتبهم بتفصيلاتها الدقيقة من باب الحفظ التاريخي لتلك الأمكنة، لتكون بذلك شاهدا من شواهد العصر.

---

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص16.

[2] من المواقع المقدسة التي زارها الورثيلاني: "الدار التي ولد فيها النبي صلى الله عليه وسلم بغار حراء، جبل أحد وقبور الشهداء حمزة ومن معه.

[3] ينظر: أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية، الأنواع والخصائص، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، ، إشراف الدكتورة: فاطمة طحطح ومارابياس أكيار أكيلر، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007 ، ص26.

لقد أورد العبدري في رحلته بعض الأماكن ذات الطابع التاريخي، كمدينة الإسكندرية التي يقول في وصفها: "بما ساس فيها من عجائب مبانيها ودبّر، ناهيك بمدينة كلُّها عجب، قد تَستر حُسنها حُسن غيرها وحَجب"[1]، ويحدث عن أبوابها "ومن جملة إبداعها وإغرائها ما رأيت من إتقان أبوابها"[2]، ويصف عمود السواري بها "ومن أغرب ما رأيت بها عمود من رخام بظاهرها يعرف بعمود السّواري وهو حجر واحد مستدير عال جدًا على قدر الصّومعة المرتفعة".[3]

يتمظهر العجائبي عند العياشي، فهو متنوع في العمران، والعادات، والسلوك. ويكثر عند العياشي ورود العجيب والغريب المرتبط بالمعالم العمرانية والأمكنة والطبيعة، إذ يقول في حديثه عن الإسكندرية: "ومن عجائبها العمود المشهور بعمود السواري، وهو باق إلى اليوم ماثل في الهواء تحار الأفكار في صنعه... ومن عجائبها المنارة المشهورة"[4]، يذكر لنا من مباني مصر العجيبة التي لا شبيه لها في الدنيا، حمامها الكبير، فقد أثنى عليه الأطباء[5]، ويذم العياشي بعض المدن المصرية المحاذية للنيل كمدينة الطينة يقول: "وهي قرينة خبيثة لا دنيا بها ولا دين".[6]

مرجعيات العياشي دينية وتاريخية، ومن ثم جاء متنوعا بين الاجتماعي والديني والغيبي والتاريخي، فهو رحالة يقدس الأمكنة بآثارها. ويذكر لنا: ومن غرائب أهل ليبيا –قرى نفزاوة- أنهم يحرثون ببقرة واحدة أو بجمل أو بإنسان فطال تعجب الرحّالة ومن معه[7]، ثم يفسر ذلك بهشاشة الأرض وعدم قسوتها، ويواصل حديثه عن أهل ليبيا، فيحكي الرحّالة على لسان أهل بلاد برقه حكاية زراعة شجر الزيتون وسبب ذلك أن الملك الذي بنى المدينة وقع الموت في عسكره فأراد معرفة السبب فشق على بطن أحد عسكره فوجد فيه دودة، فعلم أنها سبب موته، فصبت

---

[1] العبدري، رحلة العبدري، ص212.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] العياشي الرحلة العياشية ، ج2، ص465.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص471.

[6] المصدر نفسه، ج2، ص456.

[7] المصدر نفسه، ج1، ص 80.

عليها جميع الأدوية واحدا فواحدا، فلم يمت حتى أخرج زيتا جاء به من أرض الشام، فصب عليها قطرة منه فماتت، فعلم أن دواء ذلك المرض أكل الزيت، فبعث إلى الشام وجاءه غرس الزيتون.[1]

ولا يزال في برقة يذكر أعجايب ما رأى من بيت منحوت في "الحجر الصلب طوله عشرون ذراعا في مثلها، وبداخله بيت آخر نحو نصفه، وفيه غرف صغار كأنها مخازن، وكل ذلك منقور في الحجر الصلد نقرا عجيبا مربعا كهيئة أحسن ما أنت راء أيضا".[2] وذكر هذا البيت، وأجاد وصفه العبدري في رحلته.

ينعت أحيانًا سلوكا من السلوكات بالغرابة والعجب، لكنه لا يتردد في القيام بنفس السلوك إلى جانب عامة الناس؛ فهو في فكره أقرب إلى العالم المتفقة، وفي سلوكه ميال إلى العامي البسيط، وكأنه يجد ذاته في هذه البساطة التي يتعامل بها العامي العادي. ومن المواقف التي تبرز هذا الانشطار بين التأطير الفكري والسلوك الفعلي تتابع مشهد زيارته لأحد الأئمة السلطان قايتباي في مصر:

"عند رأس القبر حجر مبني عليه بناء حسن فيه أثر قدمين شاع عند الناس أنهما قدما النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهناك حجر آخر فيه أثر قدم يقال أنها قدم الخليل، والناس يزورونها ويذكرون أنها من الذخائر التي ظفر بها السلطان قايتباي أيام سلطنته، فجعلت عند قبره رجاء بركتها، ولا يبعد ذلك، فقد كان ملكًا عظيمًا عدلاً موقرًا مهابًا محببًا إلى الخلق، ذا سيرة حسنة في الرعية، واجتهاد في عبادة ربه، إلا أنا لم نر من نص على أنه ظفر بشيء من هذه الآثار من المؤرخين، بل ذكر جماعة من حفاظ المحدثين أن ما استفاض واشتهر خصوصاً على ألسنة الشعراء والمداح من أن رجل النبي (صلى الله عليه وسلم) غاصت في الحجر لا أصل له، و لم يذكر أحد أن أثر الجليل (صلى الله عليه وسلم) موجود في غير حجر المقام، قلت وبالمدينة المشرفة ومكة والقدس آثار يقال أنها آثار بعض أعضاء النبي (صلى الله عليه وسلم) من قدم ومرفق وأصابع- والله أعلم

[1] العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص125.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 145.

بصحة ذلك- ولكن لم يزل الناس منذ أعصار يتبركون بها من العلماء والصلحاء، ويقتفي الآخر منهم الأول، فلأجل ذلك لما دخلنا إلى مزار السلطان المذكور صب القيم على الأثرين شيئًا من ماء الورد، فغمسنا فيه أيدينا ومسحنا به على أوجهنا ورؤوسنا وأبداننا رجاء البركة بحسن النية وجميل الاعتقاد؛ لأن المنسوب إليه ذلك عظيم، ورائحة النسبة مع حسن النية كافٍ في ظهور الأثر وحصول المرام".[1]

فوصف الرحّالة فيه إزدواجية، حيث أنه في مطلع المقطع يؤثث لوعي عالم مدبر يأتي بالدليل تلو الآخر لنفي صدقية هذه الشائعات، ويظهر من خلال بعض المؤشرات الخطابية عدم اعتقاد الرحّالة فيها: يشاع عند الناس، يقال إنها، ويذكرون أنها، لم نر من نص على أنه ظفر بشيء من هذه الآثار، ما استفاض واشتهر، لا أصل له...، كل هذه المؤشرات تكشف عن موقف الرحّالة من هذه العادات، ولا اعتقاده فيها؛ غير أنه وهو يتابع سرد الأحداث في هذا المشهد يمهد لانخراطه في هذا الفعل، فكان حرف الاستدراك "لكن"، بمثابة الموجه الخطابي الذي ينقلنا من الوضعية الأولى إلى الوضعية الثانية، فما جاء إستدراكا كان مخالفا لما قبله: لم يزل الناس منذ عصور يتبركون، لأجل ذلك، ورائحة النسبة مع حسن النية كافي في ظهور الأثر وحصول المرام.

إذن، فالبعد العاطفي الوجداني هو الذي يرتكز عليه الفعل، فالتبرك سلوك يرتبط بعادات لا يمكن أن نستدل عليها عقليا، وربما نجد من النصوص ما ينهى عنها شرعيا، لكن عندما يتعلق الأمر بشخصية مقدسة (النبي صلى الله عليه وسلم) طغى الجانب الوجداني على الجانب البرهاني، فانخرط الرحّالة في سلوك تقليدي عام قد يتعارض مع البراهين التي استحضرها لإنكاره.

ويتحدث العياشي عن أخبار مكة ذاكرا غار حراء ويروي: "أخبرني شيخنا أبو مهدي عيسى أنه خرج ذات مرة للتحنث بهذا الغار، وكان يخرج إليه قبل ذلك بهذا القصد، وخرج معه في هذه المرة ثلاثة من أصحابه من الهنود، وكان اثنان منهما مقيمين معه، والثالث يتردد عليهما بما يحتاجان من ماء وطعام، قال: كان معي كتاب "بداية المجتهد" للحفيد ابن رشد أطالع فيه أحيانًا،

[1] العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص170-171.

فبينما هو ذات يوم في الغار وصاحباه في القبة والثالث تحت صخرة هناك، إذ عرض في السماء عارض غيم وبرق، ثم أرزم الرعد، وأتى بأمر هائل، قال: ما رأيت مثله قط، فلم أشك أنه الموت، ولزمت مكاني، وطبت نفسا بشرف البقعة، وقلت: حبذا لقاء الله في مثل هذا المكان، وألزمت نفسي حضور القلب منتظرا حلول القضاء حتى انكشف ذلك.

وخرجت من الغار فإذا صاحباي اللذان في القبة ماتا، وأحدهما جالس على هيئته لم تتغير منه شعرة، والآخر ساقط قد سال الدم من بعض منافذه، فلم أر منظرًا أهول ولا أفزع من ذلك، فالتمست الثالث من أصحابي فوجدته تحت صخرة وقد سلمه الله فبعثته إلى مكة ليعلم أصحابنا".[(1)] يقدم العياشي هذه الحكاية الغريبة للوصول إلى عدم التحنث في مثل هذه الأماكن ويقّر الشيخ بأنه لم يرجع إليه إلا زائرا.

ويذكر من المزارات في القدس بجبل طور، قبر سيدنا (موسى عليه السلام) ومن العجائب هناك أن حول القبر حجرًا، ويذكر ذلك الحائط الذي لا يزال يرى فيه صورة الفارس أو الرجل عليه سلاح أو غير ذلك ويشاهده كل من كان في ذلك المكان.[(2)]

ومن العجائب يذكر انفتاح الأبواب رغم أنها مغلقة لرجل أعرابي توسل فنادى نبي الله- موسى عليه السلام- من أجل إطعام بناته فأخذ الستر من قبر النبي وباعه في السوق.[(3)]

إذن كرامات الأنبياء ومعجزاتهم تمتد بعد الممات من خلال سماعهم للغير، هذا ما أراد الرحّالة إيصاله وإثباته من خلال هذه الحكاية.

يقول الورثيلاني في وصفه لمصر: "نعم أمر مصر غريب وعجيب في كل الأصناف والأنواع والأجناس مهما رأيت جنسيا فيها إلا قلت أن هذا الجنس هو الذي في مصر فإذا رأيت العلماء قلت لا جاهل في مصر وإذا رأيت الأغنياء قلت لا فقير، وإذا رأيت الأشياخ وأصحاب الأوراد قلت هم أهلها، وكذا أهل الصنائع والحرف فما وردت قوما أو سوقا أو نزاهة إلا قلت أهل مصر

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج2، ص 153.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص410.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص411.

موجودون فيه وهذا من عجائب مصر".[1] فهنا يرصد الرحّالة النشاط الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في مصر.

وللأمكنة التاريخية -آثار ومعالم- حضورا طاغيا في رحلة الورثيلاني وسرد ممعن للعمق التاريخي والحضاري لتلك البلدان التي وجدت بها "ومن عجائب الإسكندرية عمود السواري وليس في الدنيا مثله"[2]، ومن عجائب مباني أرض مصر "منارة الإسكندرية وهي مبنية بحجارة مهندمة مطلية بالرصاص على قناطر من زجاج، والقناطر على ظهر اسطوانات من نحاس وفيها نحو ثلاثمائة بيت بعضها فوق بعض تصعد الدابة بحملها إلى سائر البيوت من داخلها وللبيوت طاقات ينظر منها إلى البحر"[3]، ومن عجائب مصر أهراماتها " وهما أطول بناء وأعجبه ليس على الأرض بناء أطول منهما وإذا رأيتهما ظننت أنهما جبلان موضوعان".[4] ويقول أيضًا: ومن عجائب النيل "أن جميع أنهار الدنيا تجرى للمشرق أو المغرب ولا يجري للشمال نهر إلا النيل".[5]

أما عن كرامات الأولياء: يقول الباحث سعيد جبار: "يعمد الرحّالة إلى التوليف بين بعض وقائع الرحلة التي تتباعد زمنيا ليجعل بعضها استدلالا على بعض، أو يرمي إلى إبراز التماثل القائم بينها، على الرغم من اختلاف الأزمنة والفضاءات. فالإنتقال من التوثيق الذي يرتبط بمسارات الرحلة وتحولاتها إلى التأويل والتفسير المبررين للوقائع والأحداث، هو في نظر التداوليين تحول من الواقع إلى التخييل".[6]

ويذكر الرحّالة كرامة أخبره بها الشيخ النفاتي التونسي، بأنه حج في صغره مع أخيه أبي الحسن النفاتي، وكان أمير الركب، وقد مروا بوادي ينوت، وهو واد ينزل من جبال مسلاتة، قليل الماء، زمان القيظ، فألجأهم العطش بئر وادي ينوت، فنزلوا به ولم يجدوا به ماء، قال الشيخ،

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص646.
[2] المصدر نفسه، ج2، ص650.
[3] المصدر نفسه، ج2، ص651.
[4] المصدر نفسه، ج2، ص664.
[5] المصدر نفسه، ج2، ص686.
[6] سعيد جبار، من السردية إلى التخيّلية، بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، ص 208.

فدخلت على أخي وأخبرته والناس أشرفوا على الهلاك. فأمرهم بالرحيل لئلا يهلكوا، فاستند أخاه كالنائم ولما فاق أمر أخاه أن ينادي الناس بالبقاء، إلا أن الشيخ لم يستطع مناداة الناس فأمر خديمه بفعل ذلك، فذهب الناس للبئر فوجدوها قد امتلأت بالماء، ويفسر له بأنه وقت غفوته رأى النبي صلى الله عليه وسلم يأمره بالإقامة، فعلم بأن الله سيجعل له مخرجا [1]، فهنا كرامة رؤيا النبي صلى الله عيه وسلم وتحقيق الرؤيا.

أما في ذكر كرامات بعض الأولياء مثلا يركز على تحقيقها، ويعمل على الاستدلال عليها لإقناع المتلقي بهذا التحقق. فالسارد –الرحالة- وهو يتحدث عن:

- مكاشفات الأولياء عند دخولهم الإسكندرية زيارتهم للشيخه الصالحة الست نعيمة، وكان عمرها مائة وأربع سنين وأربعة أشهر، ومما كاشفتهم به ببقاء الركب ستة أيام رغم أنهم أخبروها باستعجالهم في الخروج، وبأنهم سيجدون المغرب في عافية وخير ولا وباء فيه.[2] فجانب التصديق كبير إلى درجة اليقين، وهذا لوجود الثقة بين المتحاورين، المخبر والرحّالة.
- كرامة بقبر سيدي كناو –بليبيا- حيث أن الناس يقصدونه بالصدقات فيأكل الناس ومن حاول أن يرفع شيئا أصابه العطب في حينه.[3] فكان لهذا الحدث وقع على عامة الناس الذين أصبحوا يخشون على أنفسهم إصابتهم بالعطب، وقد ذاع هذا في وسط أهل البلد والحجاج المارين به فلا يتجرأ أحد على لمس شيء مما يقدم له.

أولا- تمظهرات الآخر في الرحلات الحجازية:

الرحلة من حيث هي جنس أدبي له منطقه ومكوناته وأسلوبه، وفي تراثنا العربي الإسلامي يلاحظ أن للرحلة وظائف تقوم بها، وليس اعتبارها مصدرا في الإنباء عن "الغير" وعالمه وعاداته وتقاليده إلا أحد تلك الوظائف. وهي وظائف تتعدد وتتنوع بتنوع دواعي الرحلة؛ فقد تكون

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص123.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص464.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص81.

رحلة من أجل استكمال المعرفة، في طلب ملاقاة عالم أو التماس "الإجازة" منه، بعد مناقشة العالم للرحالة واختباره لمعارفه وصلاحه، فالإجازة إذن له من تلك السلطة العلمية العلّية بالجلوس إلى التدريس والإفتاء وحمل القلم بالكتابة والتأليف، وتلك هي الرحلة العلمية، وقد تكون الرحلة من أجل الحج مع ملاقاة العلماء والزهاد والإطلاع، عينًا لا خبرًا، على أمصار الإسلام ومشاهده الكبرى، فهي الرحلة الحجيّة، وربما كانت الرحلة زيارية روحية هدفها الوقوف على قطب صوفي أو التماس الإذن منه بلبس "الخرقة"، والانخراط في سلك الصوفية والتدرج في مسالك العارفين، فهي الرحلة الصوفية، وربما كانت ذلك كله فالرحلة السياحية، تجمع بين عدة وظائف وتروم أهدافًا شتى، ولعل النموذج الأكمل لهذه الرحلة هو رحلة ابن بطوطة، وفي هذا كله، تكون الرحلة خبرا واختبارًا فصاحب الرحلة ملزم بما يلتزم به الرّواة والإخباريون من الصدق والتحري في الاختيار، وإلى هذا كله تنضاف وظيفة قارة تصاحب كلّ أصناف الرحلات المعروفة تلك هي وظيفة "الإمتاع والمؤانسة" والحديث عن "العجيب والغريب".(1)

فلا قيمة للرحلة ما لم تكن توخيا لتحقيق الأمرين معا، وصاحب الرحلة مدين للقارئ بتنفيذ الشرطين والالتزام بعقد انتقاء ما كان مداعاة للعجب وباعثا على المتعة، وأما المألوف والمعتاد فلا معنى للحديث عنه، بل ولا مدعاة لتجشم عناء الكتابة من أجل التحدث عنه.

الرحلة هي إنباء من الرحّالة وتصوير لمكونات "الوعي الثقافي" عنده أكثر ممّا هي حديث عن البلد موضوع المشاهدة، وإخبار عن القوم أهل البلد والإقليم موضوع الزيارة.

تنتسب الرحلة إلى الشكل النّصي المفتوح وذلك نتيجة مجموع مكونات ثقافية واجتماعية وسياسية متداخلة، ونسيج متفاعل يشكل نصًا يتموقع في ملتقى علامات شديدة التجذر في حقول تعبيرية شتى، وعبر أنواع متقاربة ومتباعدة تحمل في العمق رابطا خفيا يوحّدها ويجسد الأثر الشّخصي للخبرات الإنسانية، الأمر الذي يعطي لهذا التعدد الأنواعي والبصمات المميزة، بعداً منفتحا على شرايين وقنوات تتغذى من الأشكال الفنية النثرية، ومن التاريخ والجغرافيا والمذكرات

(1) ينظر: عبد النبي ذاكر، استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، ص398.

والتراجم... والاسترسال في السير والتعليقات التي تعطي للحكي طابعا مزدوجا بين التقرير والانسياب والوصف، مما يمد النّص الرحلي برحابة تسع المعرفة بأسئلتها الممتدة حتّى راهنًا.

إنّ النّص الرحلي، هو الشكل الوحيد الذي استطاع أن يكون في أكثر من موقع، ويقبض على المتخيل الجانح في فداحة العجيب والغريب، وعلى الواقعي الهش والصلب في آن؛ فهو يخترق كلّ الأشكال من أجل أن يرسم مسلسلاً سيريًا ويحقق المشاهدات المرسومة بالدهشة والتعجيب، ويرصد بشكل واضح أو ملتبس صورة الأنا الجمعية أو الذات الفردية من جهة وصورة الآخر من جهة ثانية.

بهذا المعنى، فالرحلة بنية تتضمن نصوص مختَرَقة وأخرى مختَرِقة تندرج ضمن الآداب الشّخصية المتماسة مع السيرة، والحاملة لنصيصات تنتمي إلى التراجم الغيرية والسرد الحكائي[1]، إنّها نص متشكل من طبقات ولحظات وعلاقات ومنظورات وصور زعم انتمائه إلى البعد التقريري في وصفه لبعض التفاصيل المجالية والتاريخية، وإلى البعد الذاتي في ملاحظاته وتعليقاته.

إنّها، في المحصلة نص يبحث عن "الحقيقة" من منظورين يلتقيان في قناة الذاتي والموضوعي، بحيث أن كلّ المشاهدات والمسموعات تمر عبر مصفاة لها وجهة نظر شخصية ورسمية، وثقافية ووعي وحمولات معرفية وسياسية وعقائدية، مما يمد النّص الرحلي بالغنى، لارتباطه بالذات، وبرؤية رسمية دينية وسياسية تنطلق من داخل نسق ثقافي وديني وسياسي واجتماعي وتاريخي ينصهر في قناة الذات واللغة والهوية. ويعتبر النص الرحلي المغاربي امتدادًا طبيعيًا ومجدد بالنسبة للنص الرحلي العربي عمومًا، في جميع الأنواع والمستويات مما أكسبه بعض الخصوصيات التجنسية التي جعلت عددًا من هذه النصوص المعتبرة علامات بارزة في هذا الميدان، متصلة بعضها ببعض، بحيث يجعل اللاحق من سابقه مرجعًا غميسًا كما لو أن الرحلات المغاربية- الحجية والزيارية والسياحية والسفارية- منذ القرن العاشر حتى القرن الثامن عشر ميلادي، كانت نصًا واحدًا بمؤلفين متعددين تعاقبوا على تقييده بمنظورات فيها المؤتلِف والمختلف.

[1] ينظر: عبد النبي ذاكر، استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، ص397.

فإذن، النّص الرحلي يحمل في طياته رؤية وخطاب، يعكس آراء الأنا التي توجد بمعزل عن الآخر، فهو يستند بسير وبيوغرافية* وترجمات ومناقب، ويقوم الرحّالة بتأويل العالم والتاريخ والذات إلى جانب الآخر، الذي هو أفكار وقيم وعادات وثقافة.

ويتمظهر الآخر في صورة عند الرّاوي قبل انطلاق الرحلة من خلال السماع، وهي صورة احتمالية تترسخ عن طريق الحكي والقراءات في كتب التاريخ والجغرافيا، وصورة بعدية إما ترسخ الاعتقاد أو تنفيه وهي تقوم على المقارنة بالأنا.

الرحّالة هنا المنبع المباشر والظاهر للصورة، يعمل على الدفع بصورة الآخر تحت ضغط قوة الافتتان بالآخر والانهيار بواقعه لتلامس حدود النموذج، وتعانق أفق المثال الذي يتعالى عن كلّ حقيقة غير حقيقته الخاصة.

إنّ صورة الآخر كذات، وهي صورة مباشرة بالأساس، هي في مجملها "الصورة الخيالية التي تتكون في عقل الكاتب والمجتمع معا، مستمدة مادتها من المقروء والمسموع والمرئي المعيش، ومن الذاكرتين القريبة والبعيدة، إنّها تملك الصورة التي تعشش في اللاوعي عند مجموعة من النّاس حتّى إذا ما نضج فيها النبوغ عند مبدع ما، نحتها بما أوتي من إمكانات وتكوين، وأخرجها في قالب خاص به بعد أن لفها في غلالة من خياله".[(1)]

إنّ الصورة المباشرة، إذن، ليست ذات انتماء صريح وعلني لعالم الواقع، ولكنها تغدو بمثابة تشكيل يتداخل في تكوينه الفردي والجماعي، ويحضر في أرجائه الماضي والحاضر جنبا إلى جنب مع الكائن والممكن. ولهذا، فإنّ الصورة المباشرة للآخر في الرحلات، لم تمنع الرحّالة من عقد علاقات حوار مع نصوص غيره من الرحالين والاسترفاد من تجاربهم والاستعانة بصورهم وأخيلتهم، فكانت لذلك مجرد "إعادة إنتاج ذهنية عبر المخيلة لتجربة ذاتية، سواء أكانت مرئية أم

[(*)] بيوغرافية هي: (كتاب سيرة) كلمة غير عربية، أصلها في الإنجليزية (Biography)، وهي دليل قراءة السير الذاتية مع حساب زمني للتعليم والخبرات والمعارف العلمية والعملية والمراكز التي تحققت لصاحب السيرة، غالبا تدرس الشخصيات والكتاب والمشاهير.

[(1)] فاطمة شبشوب، صورة المرأة في المسرح المغربي، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب، مكناس، ص18.

غير مرئية، تتوسل بالذاكرة والذكرى"[1] وفي توسلها هذا، فإنّ الصورة المباشرة قد تقترب من الواقعي حتّى توسم بالوثائقية، وقد تبتعد كذلك عن كلّ حقيقة أو واقع، غير حقيقة الرحلة نفسها وواقعها الخاص.

إنّ الصورة التي ترسمها الذات للآخر، لا تقوم، ولا ترتسم في خلو عن كلّ تصميم أو سبق تقدير، إنّها عكس ما يبدو أو يتوهم، لا تكون نتيجة المشاهدة والاتصال، بل هي ثمرة وعي ومعرفة سابقين، إنّها بالتالي تستدعي توافر مرجعية محدودة القواعد واضحة الأركان، تلك المرجعية منظومة متكاملة من القيم الجمالية والدينية والمعرفية.[2]

1- الصورة:

يشكل علم الصورة **(Imagologie)** اهتمام الكثير من الدارسين والأدباء والمفكرين، وهو من ميادين البحث المهمة في الأدب المقارن، لكنّه يطرح إشكالات منهجية للباحث؛ فالصورة لا يتم نقلها فوتوغرافيا، إنّما هي في الحقيقة رؤية اتجاه الآخر، تختلط بالنزعة الذاتية للكاتب وباتجاهه الفكري، وهي بذلك تمثيل لفضاء ثقافي يرتبط بالخيال في إطاريه الاجتماعي والثقافي، واستطاع أن يخترق عدة حقول، لما له من القدرة على خلق أشكال من التواصل[3]، والتحول من الواقعي إلى المتخيل.

وتظل قدرة النّص على إعادة تشكيل الواقع من الأمور المهمة التي يبنى على أساسها النّص الأدبي، فالمتخيل يسعى إلى المطابقة بين صور الواقع التاريخي وصور الواقع الأدبي ليعيد بذلك "تشكيل بنى الواقع، أي إعادة صياغته وتشكيله. وبهذا، فإنّ المتخيل يأخذ من الواقع مادة قبل أن يأخذ منه صورة وشكلاً، والمتخيل من جهة أخرى يمثّل جانبا من جوانب الواقع وأحد مكوناته. فالمتخيل برغم كونه مكونا من مكونات الواقع يؤثر فيه ويحدث خلخلة في بنياته".[4]

---

[1] عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلة الأوروبية إلى المغرب، ص19.

[2] سعيد بن سعيد العلوي، أوربا في مرآة الآخر، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، ص12.

[3] ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص282.

[4] حسين خمري، فضاء المتخيل، مقاربات في الرواية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002، ص54.

هكذا تصبح الصورة متعالية على الواقع، يقدم المبدع فعلا تخييليا متجاوزا الواقع دون أن يحدث تعارضا بين الصورة والموضوع، فالصورة بهذا المعنى حالة ثقافية تشكلها الذات الناظرة، ولا تنفصل في كثير من الأحيان عن العالم التخييلي الذي يمثل التنظيم الاجتماعي لثقافة ما.

إنّ مفهوم الصورة لا يفسر بتحديد لفظي، بقدر ما يمكن تصنيفه ضمن منهج عملي يرتبط بالخيال الاجتماعي "كمعطى موضوعي يتجسد عبر المتخيل، ويكتسب دلالات جديدة... هكذا يمكن مقاربة المتخيل من حيث هو دلالة، ودلالة هذا المتخيل هي حتما دلالة الواقع لأنّه مرتبط به عضويا".(1)

والخيال الإجتماعي لدى الدارسين المقارنين، يحدد شقين اثنين، هما الذات والآخر، أو أنا في مقابل الآخر، يوصف الآخر الوجه المقابل للأنا والمكمل لها، والإطار التي تتضح من خلاله صورة المجتمع الآخر، وتفسر حتمية العلاقة بين تاريخ الأفكار والصورة الأدبية.

يعود الاهتمام بمجال علم الصورة في الأدب المقارن إلى الدارسين الفرنسيين أمثال **(جان ماري كارييه Jean Marie Carée)**، و**(فرانسوا ماريو غويار F.M.Guyard)**، و**(دانيال هنري باجو D.H.Pageaux)**، و**(بول هازار Baul Hazard)**، إذ حاول بعضهم القيام بدراسات تحليلية للصورة التي تمثل تاريخ أفكار شعبين مختلفين لغة وثقافة، وفقا لما تبنته المدرسة الفرنسية، لتصبح الصورة مرتبطة بالدراسات الأنثروبولوجية وتاريخ الأفكار، فهناك تقاطع بين علم الصورة والمعارف الأخرى مثل علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة، التي تطرح موضوعات حول سؤال الهوية، المثاقفة وتهميش الثقافات.(2)

وفي مجال الدراسات المقارنة، فإنّ الصورة تعبير عن انزياح ذي حمولات دلالية بين تشكيلتين مستمدتين من الواقع الثقافي، فنحن نلامس في مفهوم الانزياح ملامح الأجنبي التي تشكل كلّ فكر مقارني، والصورة هنا هي إعادة صياغة الواقع الثقافي وتقديمه على مستوى مجازي، بصرف النظر

---

(1) حسين خمري، فضاء المتخيل، مقاربات في الرواية، ص41.

(2) Daniel Henri Pageaux, littérature générale et comparée, Armand Colin, Paris, 1994, pp 92- 93.

نقلا عن: عبد النبي ذاكر، أفق الصورلوجيا، نحو تجديد المنهج، مجلة علامات في النقد، ع13، ج51، مارس، 2004، ص387.

عن كون الصورة صادقة أو مبالغا فيها، فهي مرتبطة بالوعي القومي في الأدب الذي تنقل إليه، فيكون لتغيرها أو تطورها دلالة من حيث تفاعل الأنا مع الآخر تأثرًا وتأثيرًا، وتظل الصورة تختلط فيها الحقائق بالغرائب، ذلك أن الحقيقة نفسها ذات رؤى متباينة، ومما لا شك فيه أن هذا النوع من الدراسة يوحي إلى انزلاقات يقع فيها الكاتب بفعل انتمائه الإيديولوجي.[1]

وتكمن صعوبة دراسة الصورة المقارنة في إمكانية الوقوع في وهم الواقع، إذ لا تخضع الصورة لمدى علاقتها أو مطابقتها للواقع، بقدر ارتباطها بالبنية الثقافية والاجتماعية للذات الناظرة التي لها القدرة على تغيير وجه الآخر؛ فصورة الأجنبي ليست صورة نسخة عن الواقع، بل مجموعة عناصر ممثلة في الألفاظ والصيغ التي تحمل دلالات مستوحاة من التاريخ ومن التراكمات الثقافية، ويمكن تأويلها بالصورة المفترضة التي اخترعها الكاتب في إطار الزّمان والمكان.

فالنّص المنتج عن الآخر هو إعادة تشكيل نص جديد، يحتكم لتصورات مسبقة مثل التأثيرات الثقافية والإيديولوجية ودورها في إنتاج النص، والصورة بهذا المعنى لا تتطابق مع الحقيقة، بقدر ما ترتبط بثقافة الآخر وبأيديولوجيته وانتماءاته الحضارية...، ولا تنفصل في كثير من الأحيان عن العالم التخييلي.

وما تجب الإشارة إليه في هذه الدراسة أن الصورة النمطية **Stéréotype** التي توحي بالأحكام المسبقة **Préjugés**، تشكل وفقها صورة الآخر، تكمن أهمية النمطية في عملية إدراك وتقديم الآخر في شكل مختصر وسلبي، ونقل صورة مشوهة عن ثقافته، وهذا ما يفسر حقيقة الصور المختلفة "للغريب" التي تصاغ حسب التصورات الذهنية المطابقة لوجهات النظر الأيديولوجية والعُرفية.[2]

إنّ الرحلات من أوسع أبواب المعرفة والثقافة الإنسانية لكشف المجهول والوصول إلى الغاية ومعرفة الحقيقة، وإمعان النظر في الآثار والطبيعة، فقد فطر الله سبحانه وتعالى الإنسان على البحث

---

[1] ينظر: بوشعيب الساوري، صورة الآخر في الرحلات العربية، ص6.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص7.

المستمر عن الحقيقة واستقصاء مداركها، والتعرف إلى هذه الدنيا، ومظاهر الحياة فيها، فسلك فجاج الأرض، وركب البحر وتردد على البلدان وعشق الرحلات.

ولقد اهتم المغاربة بالرحلة، فسافروا من بلد إلى بلد، لحضور مجالس العلم والأدب أو الحج، أو توثيق الأخبار والأحاديث، فزاروا مصر والحجاز والشام، كما وصلوا إلى الهند وروسيا، وجابوا الأقطار والأمصار فتركوا آثارا خالدة في التاريخ والأدب والجغرافيا الوصفية، ووصفوا ما شاهدوه ودونوا ما رأوه بكل دقة وحصانة، فكانت آثارهم معالم يُهتدى بها، حيث رصدوا ثقافات الأمم، وحضاراتها وعلومها، وأدبها، وسجلوا ملاحظاتهم وتحليلاتهم؛ فأسهموا بذلك في خدمة العلم والفكر وتنوير الأذهان.

ولقد تبوأ الرحّالة العرب في مجال التعرف إلى العالم موقعا مركزيا في بنية الثقافة العربية، وحفلت مدوناتهم بالصور الحية عن الشعوب التي زاروها في أوروبا وشرق آسيا وفي إفريقيا، عكسوا فيها طريقة نظر الثقافة العربية اتجاه الآخر ودرجة اعترافها به كشريك في عمارة الأرض. وقد تمحورت صورة الآخر في عدة مشاهد فصلت مناحي حياته المختلفة دوّن فيها الرحّالة جلّ ما عايشوه سماعًا ومشاهدة، فتناولوا الآخر ابتداء من موقعه الجغرافي والبيئة المكانية التي أسهمت بشكل جزئي في رسم الملامح العامة لحياته، كما تناول الرحّالة الجوانب الاجتماعية والدينية والثقافية، فكان ما قدموه من معلومات وإيضاحات له أثر كبير في إزالة كثير من مواطن الغموض التي اعترت صورة الآخر لفترات طويلة، من تاريخ الجهد الإنساني في البحث والتنقيب عما يساعد في التخلص من حالة النفور بين الثقافات الإنسانية[1].

والرحلة من بين النّصوص الزاخرة بالصور، من حيث تمثيل الأنا والآخر، من خلال مرجعيات مسبقة ومشاهدات، وحسب بييرونيل **(P.Brunel)** **"الصورلوجيا"** :"علم جديد أفضت إليه دراسة محكيات الرحلة[2]"، فهي من بين الأنواع النثرية التي حفلت بهذا التنوع لأنّها تحتوي

---

[1] ينظر: بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، ص14.

[2] P.Brunel, "Préface" in: F, Moupeau: Metamorqahoses du Récit de Voyage, Actes du Colloque de la Sorbonne et du Sénant (2 Mars 1985), Paris- Genève 1986, P07.

نقلا عن: عبد النبي ذاكر، "أفق الصورلوجيا نحو تجديد المنهج"، ص386.

على "مادة غنية تسهم بشكل كبير في الوصول إلى مدارك الآخر واستقراء مدى القدرة على التواصل بين الذات الباحثة، والآخر القابعة في مظان الغموض".(1)

ويختلف رصد صورة الآخر من رحلة إلى أخرى، "فصورة الآخر في الرحلات الحجيّة ليست، بالضرورة صورة الآخر في الرحلات السفارية أو غيرها".(2)

وبما أن الآخر في حدّي صورته: القبليّة المتكونة في ذهن الرّاوي قبل انطلاق الرحلة، وهي التي تقوم على الوقوف على الأحكام المجملة المأخوذة مسبقًا بعيدًا عن التفصيلات والخوض في المضامين العامة لحياته، فيكون الآخر بهذه الكيفية هيئة مجملة التفصيل والحكم، والبعدية التي تتكون بعد انتهاء الرحلة، فيتم من خلالها تعديل جوهري في حيثيات الصورة القبلية من حيث السلوك والفكر ومنهج الحياة، وأسهمت النظرة التفصيلية المفسّرة، في الشؤون الاجتماعية والدينية والثقافية إقامة جسور التواصل بين الأنا والآخر، من خلال المعايشة والمعاينة في كشف كثير من الأمور المغيّبة عن الوعي الجمعي الذي اكتفى بما قدّم له واختزنه في ذاكرته، من أحكام وتصورات عن الآخر الطرف الذي تكتمل بكشف تفاصيله صورة الأنا.

وقد جاءت الرحلة المغاربية في مواجهة بين الذات والآخر لاكتشاف الآفاق الأخرى، والتكيف مع قيم الإنسانية، ورسم ملامح هذه الصورة من خلال تسليط الضوء على ملامح الحياة الثقافية، والاجتماعية والدينية، للذات والآخر في تلك العصور، وهكذا بدأت الرغبة في تمحيص ثقافة الآخر تتكون.

ويندرج الآخر عند الرحّالة المغاربة تحت فئات متعددة؛ فهناك العرب المسلمون والمسلمون من غير العرب، وهناك أهل الذمة غير المسلمين من أهل الكتاب مثل اليهود والنصارى.

---

(1) بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، د.ط، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2012، ص13.

(2) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص284.

وقد كان لمقولتي الذم والمدح حضور في كتابات الرحّالة المغاربة، وكانت تحكم نظرة المغاربي إلى الآخر غير المسلم عوامل عدة منها العامل الديني، حيث كان في كثير من الأحيان يتعامل بنظرة قوامها الدين الذي يعدُّ القاعدة الأساس لكثير من التعاملات بين الأفراد والشعوب.[1]

إنّ الآخر فكرة لا تحمل فقط المختلف عقديًا، بل تراها تطال أصحاب العقيدة الواحدة، والقومية الواحدة، فالآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافيا أو صاحب العداء التاريخي أو المنافس، إذ يمكن للذات أن تنقسم على بعضها البعض ويحارب بعضها بعضا- الشيعة والسنة والخوارج في الرحلات- وبذلك نرى أن الآخر صورًا مختلفة تجلّت في كتابات الرحّالة المغاربة؛ فهناك صورة الآخر المسلم، والآخر غير المسلم، والآخر العرقي، والقومي، ولذا كان الاتجاه التعبيري والتقديري تحكمه صورة الآخر وانتماؤه الديني والعرقي.

1-1 الآخر عند العياشي:

المشهد الديني من الأمور المهمة التي نالت نصيبًا كبيرًا من اهتمام الرحّالة فكونت رصيدا كبير من المشاهدات التي تشكلت من خلالها الصورة العامة للآخر، حيث تناول الرحّالة هذا الجانب أداء وممارسة وتفاعلاً، إيمانا منه بأهمية هذا العامل في زرع نوازع البحث في الماهيّة الدينية للآخر، وإماطة اللثام عن كثير من ممارساته العقديّة التي تمس صميم حياته وسلوكه؛ مما يساعد على خلق البيئة المناسبة للكشف عن كثير من مناطق الالتقاء في المنظومة الدينية.

وبذلك فإن شخصية العياشي ستتبلور أكثر خلال خطاب الرحلة كمقوّم لمجموعة من السلوكات والأفعال التي تنجز في فضاءات دينية واجتماعية معينة، فهو يجيز بعضها ويذم بعضها الآخر، ويستنكر أخرى لبعدها عن الدين. شخصية العياشي إذا ستظهر فاعلة مؤثرة في علاقاتها بفضاءاتها وشخصياتها، هذا التفاعل الذي يظهر عنده في المواقف الآتية:

---

[1] إبراهيم علي حيدر، صورة الآخر المختلفة فكريا، سيسيولوجيا الاختلاف والتعصب، صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999، ص113.

- هي خطاب فيه من الإنكار فيما يتعلق ببعض الأحداث والوقائع أو العادات التي يمارسها الناس في فضاء من الفضاءات، لكن الرحّالة يرفضها رفضا باتا لأنها لا تتلاءم ومعتقداته.
- وقد يكون الآخر عند العياشي: هو الذي من الدين نفسه فعندما يتحدث عن إمام جامع المالكية عشية دخولهم المدينة،- وَرَكَلا- يصفه بأنه لا يفقه شيئا[1]، فلغته يكثر فيها التحريف وإدغام الحروف وأنه يحفظ الخطبة كما وجدها. والآخر عنده الذي لا ينتمي إلى مجاله السني من خلال حديثه عن مساجد المدينة فإذا به يدخل إلى أحد مساجد الروافض، فينكر على المؤذن انه كبر أربعا في أوله وفي آخره[2].

أما الشيعة من -أهل العراق- فيذكر العياشي زيارتهم لمشهد إسماعيل بالمدينة وتعظيمهم إياه "وسبب ذلك –والله أعلم- أن الرافضة –قبحهم الله- منهم طائفة تقدم إسماعيل على أخيه".[3]، وبهذا يورد العياشي ألفاظ الذم والاستقباح.

ونجد معتقد الاختفاء عند هذه الطائفة وقد جاءوا إلى البئر "وقفوا عليها وترحموا ودعوا، وقال لهم كبيرهم: إن هذه البئر هي التي دخل فيها الإمام جعفر الصادق فغاب عن أعين الناس إلى الآن، وهم يظنون أنه قد مات، أو كلام هذا معناه، وقضينا العجب من حمقهم وقبح اعتقادهم في الذي آل بهم إلى تنزيههم عن الموت" [4]، فخاطب الرحّالة في بدايته قادحا منكرا لسلوكهم إلى حد الكشف عن ذاتية معادية لهم، ويذم عادات نساء المدينة بقوله: بأنهن يخرجن ويباشرن البيع والشراء ويكلفن الرجل مالا طاقة له به من أجل التسوق.[5]

إلا أنه يذكر الجانب الآخر أي الجانب الإيجابي، ويتحدث عن والي المدينة واهتمامه بالعلم وجمع الكتب.[6]

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص70-71.

(2) المصدر نفسه ، ج1، ص72.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص296.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص297.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص300.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص72.

أما صورة العثمانيين عند العياشي: تمثلت في مقاربة ملامح الصورة التي رسمتها بعض الرحلات المغاربية للعثمانيين، كسلطة إسلامية، أفلحت في اكتساب ولاء معظم البلاد العربية، ووصلت بنفوذها إلى التخوم الشرقية للبلاد المغربية.

ولا تخلو الرحلة من ثناء ومديح في حق المهتمين بأمور الدين والمتمسكين بمبادئ الشريعة الإسلامية، وما يقترن بذلك من عدل وجهاد وعمران، وانطلاقا من المرجعية المحددة لفكر العياشي، يمكن أن نتبين مواقفه من آل عثمان وغيرهم من القائمين على أمور العالم الإسلامي. وما يعرضه بشأن أمير سجلماسة الشريف، وبعض المقارنات التي يقيمها بين أحوال المغرب وغيره من البلاد العربية الإسلامية، لا يظهر العياشي أي تنقيص أو عداوة في حق الملك العثماني والقائمين عليه، بل على العكس من ذلك تطالعنا الرحلة عبر مراحلها المختلفة ببعض أخبار بني عثمان وما لهم من أفضال في حق الإسلام والمسلمين، فقد اقترن ذكره لسلاطينهم باسم "ملوك البرين والبحرين"[1]، وأثنى على ما بذلوه من اهتمام بأمور الجهاد وأمن الرعايا وما يميز عهود بعضهم من إنجازات عسكرية وغزوات مشهودة[2]، كما لا يجادل العياشي في مشروعية خدمتهم للحرمين الشريفين، بل يورد ما يعكس إعجابه بهذا اللقب الشريف: "... ليس في تلك الأوصاف أحسن ولا أجمل ولا أكمل من قولهم فيه (يعني السلطان العثماني) خادم الحرمين الشريفين فأكرم بها نسبة"[3] يضاف إلى ما سبق، أن العياشي لا يستنكف من الإشارة إلى مفاخر آل عثمان وما كان يلازم انتصاراتهم "ونكاياتهم في أعداء الدين" من أفراح وبشائر في الأملاك الإسلامية التابعة لهم، يقول في هذا الصدد إنّه: "وصل إلى القاهرة قبل خروجنا منها بأيام بريد من الخاقان الأعظم ملك القسطنطينية يأمر بتزيين القاهرة سبعة أيام بلياليها سرورًا بفتح مدينة عظيمة من مدائن النصارى

(1) جاء ذلك في وصف العياشي لمراسيم خطبة الجمعة بالمدينة المنورة: "ثم بعد الدعاء لملك الترك موصوفا بكونه ملك البرين والبحرين والشامين والعراقين..."؛ الرحلة العياشية، ج1، ص370.

(2) ينظر على سبيل المثال ما تضمنه عن بعض هذه الإنجازات والغزوات: العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص94 وكذا ج2، ص462.

(3) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص370.

(...) فلما وقع هذا الفتح العظيم كتب إلى جميع بلاد الإسلام التي في أيالته بخبر الفتح ويأمرهم بالزينة وإظهار السرور، فزينت الأسواق والطرقات، وتعطل البيع والشراء...".[1]

ويتكرر المشهد نفسه عند دخول العياشي إلى طرابلس حين يذكر: "... وجاء ونحن هناك مركب معهم كتاب من الخاقان الأعظم، يأمر فيه بالزينة التي جاء خبرها ونحن بمصر، فزينت طرابلس سبعة أيام بلياليها... وأكثروا من الأعاجيب من تماثيل وتصاوير (...)، وتعطل على الحجاج بسبب هذه الزينة جل أسبابهم من بيع وشراء، وزاد ذلك في أمد عطلتهم طولاً...".[2]

وتكثر ضمن ثنايا هذا التأليف أوصاف التقدير والإعجاب بسلاطين آل عثمان وغيرهم من الوزراء والولاة والعمال، فقد تحدث عما للسلطان سليم الأوّل من فتوحات بالمماليك الشامية والمصرية والحجازية وغيرهما، ووصفه بأنه "كان معروفاً بأصالة الرأي وثقابة الذهن وجودة التدبير في المملكة"[3]، كما لم يفته الاهتمام ببعض غزواتهم وما كانوا عليه من شهامة وعناية بالجهاد والحج ونصرة المستصرخين، يقول العياشي: "... سمعت من غير واحد أن مولاي عبد المالك صاحب الغزوة الكبرى* كان حاضرا مع الترك في دخول تونس، لما جاءهم مستصرخا على ابن أخيه محمد الشيخ، وأبلى فيها بلاءً حسنًا، وبعد ذلك أمدوه بالعساكر لما ظهر لهم من شهامته، إلى أن كان من أمره مع ولد أخيه ما كان...".[4]

ومن جهة أخرى، تطفو عبر أشواط الرحلة أوصاف الإطراء والتشريف في حق بعض الأمراء الأتراك وعسكرهم، وكذا بعض العرب من التنويه بما يقومون به من أعمال بر وجهاد وتكريم لمحامل الحج بل وقد أظهر ارتياحه لوجود الأتراك بشمال إفريقيا وغيرهم من الجهات الواقعة على

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ، ج2، ص462.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص487- 488.

(3) المصدر نفسه ، ج1، ص466.

(*) المقصود بالغزوات الكبرى، معركة وادي المخازن الشهيرة.

(4) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص94.

طريق الحج. وذكر ما يفيد أن ذلك الوجود هو بمثابة قضاء من الله وانتقام من أولئك الأعراب الذين كانوا يتجرؤون على اعتراض الحجاج أو يسعون إلى خراب العمران.[1]

وبالمقابل لا نعدم بعض العداء والذم لسلوكيات بعض عساكر الترك وما نسب لهم العياشي من مظالم وجور، وما اتّصفوا به من أعجمية وترية "وأكل لمال السلطان في غير شيء" كما جاء على لسانه[*]، ويلاحظ أن هذه النبرة العدائية قد شملت الأعراب أيضا، فقد أدان العياشي أعراب بعض الجهات، ووصف عرب الجبل الأخضر مثلا: "عرب هذا الجبل من أشد العرب كفرًا ونفاقًا، لا يعلمون حدود ما أنزل الله على رسوله، ليس عندهم من الدين إلا اسمه لا حرفة لهم بعد تنمية مواشيهم إلا النهب والغارة...".[2]

وندد بعرب السلالمة القاطنين بين مطروح والإسكندرية وبدى مرتاحًا لما حصل لهم على يد الأتراك يقول العياشي في هذا الشأن: "بل عرب السلالمة كلهم لا خير فيهم (...) ومن ذلك الوقت لم تقم لعرب السلالمة قائمة ببركة الرسول- صلى الله عليه وسلم- وسلط الله عليهم الترك يطردونهم كلّ مطرد، وقتلوا منهم مقتلة عظيمة مرارًا، وهم الآن يهابون الركب..."[3]. وجاءت أوصافه لأعراب جهات أخرى مقرونة بالتلصص والصعلكة والتعرض لوفد الله ولوفد رسوله يعني الحجاج.[4]

وبجانب هذه الملامح المذكورة، فقد عبر العياشي عن سعادته لما لمسه من عناية المشرقي بعمارة المساجد وبيوت الله ولم يخف امتعاضه وتأسفه عن تقصير المغاربة في هذا الجانب وعدم امتثالهم في نظره "لتعظيم شعائر الله" بل يربط بين ذلك التقصير وبين ما كان عليه المغرب آنذاك من فتن ووهن وعدم استقرار، يقول العياشي في هذا الصدد: "... ولم يزل أهل المشرق إلى الآن

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص156.

(*) يستشف ذلك من وصف العياشي لمجتمع المدينة المنورة، حيث ذكر أن "بها طائفة كبيرة من عسكر الترك زاعمين أنّهم معدون لحراستها، وفي الحقيقة إنّما يأكلون مال السلطان في غير شيء، فلا يغيثون ملهوفا ولا يردعون ظالما"؛ الرحلة العياشية، ج1، ص363.

(2) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص142.

(3) المصدر نفسه ، ج1، ص155- 156.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص156.

لهم فضل اعتناء ببناء المساجد والخانقات، ويبالغون في تعظيمها، ويتأنقون في ذلك ويبادرون على إصلاح ما وهي منها، وأمَّا أهل مغربنا فلا تكاد ترى في مدائنهم مسجدا عظيما قد أحدث بل ولا مهدمًا قد جدد أو واهيا قد أصلح، بل لو سقط شيء من أكبر مساجدهم فأحسن أحوالهم فيه إن كان مبنيًا برخام أن يعاد بآجر وجص، وإن كان مجصصًا أن يعاد بطين، بحيث تجد المسجد كأن مرقعه فقير هندي من كل لون رقعة، وإلى الله المشتكي. وما رأى ما حل بمغربنا من الوهن إلا بسبب أمثال هذا من عدم تعظيم شعائر الله، ولو في الأمور الظاهرة فضلا عن الباطنة، وقد قيل: إذا أراد الله خلاء بلد بدأ ببيته، ثمّ يتبعه ما سواه، وإذا أراد عمارته فكذلك".(1)

ويكشف هذا النّص وغيره مما احتوته الرحلة عن عمق التفاعل الحضاري والفكري بين المغرب، وغيره من البلاد العربية الإسلامية، كما يعكس قناعة العياشي بوحدة "دار الإسلام السنية" وعدم تقيده أو تعبيره عن أية نزعة إقليمية أو مذهبية ضيقة، فقد تحدث بما يفيد التكامل والانفتاح بين المذهب المالكي والحنفي*، وطغت على رحلته هذه معالم الزهد وامتداح من يسعى لإظهار الحق والقول به والاعتزاز بمن تمسك بمبادئ الإسلام، ويعمل من أجل تحقيق العدالة الشرعية، وما تستلزمه تلك العدالة من ورع وعدل وتفانٍ في خدمة المسلمين، وضمان أمنهم وطمأنينتهم، واحتوت الرحلة أيضا انتقادات محددة لبعض جوانب الحياة الاجتماعية في البلاد المشرقية، ولما اعتبره العياشي أوجه قصور في ممارسات بعض الشيوخ والفقهاء، وثغرات في الأحكام الإدارية والشرعية بهذه البلدان، فقد ذكر مثلا "أنّ المناصب الشرعية كلها في البلاد المشرقية حجازًا ومصرًا وشامًا، من إمامة وخطابة وأذان وإقامة وقضاء وفتوى وشهادة، بل و وقيد المساجد، إنما تنال بالشراء من الولاة، فإذا مات صاحب خطة أو عزل دفع الراغب فيها مالاً للولاة

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص200.

(*) يستشف ذلك مما ذكره العياشي إثر مثوله بالرملة بين يدي إمام الحنفية خير الدين الرملي: "جلست عنده عامة يومي والفتاوى ترد عليه من أقطار الشام فيجيب عنها بلا أجر، وله ملكة وقوة عارضة في مذهب أبي حنيفة (...) ومما اخبرني به عند علماء الحنفية إذا لم يوجد حكم الفرع منصوصا عليه عندهم، ووجد حكم ذلك الفرع في مذهب مالك فإنّه يجب العمل به عندهم؛ لأن أصول الأمامين متقاربة..."، الرحلة العياشية ج2، ص402- 403.

فيولونه مكانه على أي حال كان من صلاحيته. لذلك أم لا، فعظم الخطب على المسلمين والإسلام في ذلك".[1]

ولذا يصعب الإلمام بكل تفاصيل الصورة التي عكستها رحلة العياشي، نؤكد مجددا على الحضور القوي للمؤثرات السلفية العلمية في أحاديث الرحلة وانحياز صاحبها إلى صف من يسعى إلى العمران والعدل والجهاد، وتحامله على من له يد في الخراب والجور وإهمال شعائر الله ومستلزمات عقيدته السمحاء. وقد تحددت مواقف العياشي إزاء من أتى على وصفهم بناءً على هذه المرجعية.

2-1 الآخر عند الورثيلاني:

يعد موسم الحج والرحلات إلى البيت الحرام فرصةً للالتقاء والتعرف على العلماء وأحوال المسلمين في شتى بقاع العالم، يسرد الورثيلاني الكثير من مظاهر ظلم الولاة في المناطق التي سلكتها الرحلة، ويكون هذا الظلم مجسدا في النـــزاعات الداخلية أحيانا أو سياسات ولاة الأقاليم في المدن الرئيسية، أو تدخل الأتراك في محاولة إعادة استتباب الأمن في بعض المناطق وما ينتج عن ذلك من خراب ودمار.

ويذكر الورثيلاني أنه صادف وجوده بتوزر(تونس) في رحلة سابقة مجيء أمير تونس رمضان باي، فكان هذا الأخير يأتي "لقبض الخراج الموظف على البلد كما هي سنتهم... قطعها الله من سنة وأخلى منها جميع أراضي الإسلام بلا محنة وملاها بالعدل المستقيم والدين القويم"[2]، ويضيف على نفس البلدة وغيرها، "وقد كثر جور الأتراك بهذه البلاد، وشاع بها الظلم والفساد، أخبر في معظمهم أنهم كانوا يعطون ستة نواصر على كل نخلة وأربعة على كل زيتونة. والناصري اسم لسكة عندهم معروفة، اثنان وخمسون في كل ريال لكل عام، وأخبرني بعض الشرطيين في الحجة قبل هذه أن خراج الجريد من نفطة إلى قابس خمسمائة ألف ريال لكل عام، وخراج جربة

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص347.

(2) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص156.

وحدها ستون ألفا ومئونة صبايحي (ربما الفارس) من البر والأرز والسمن والنحل والزيت واللحم فالله تعالى يقطع جور الجائرين ولا يصلح عمل المفسدين".[1] وقد ورد نقده لقطع الميراث ولكن دون تفاصيل، فأشار إلى بعض العادات التي سادت –وما تزال- عند بعض العائلات البربرية التي تمتنع، أو لا تعترف بحق المرأة في الميراث بفعل أن ذلك في نظرهم يشتت ثروة الأسرة خاصة في مجال ملكية الأرض.

ومن الأمور التي عايشها الرحّالة في بلاد توزر ظلم الجنود الأتراك، وما أثار ذلك من سخط وغضب في نفوس الحجاج والرحّالة، وقد كثر ظلمهم وجورهم، وشاع بهذه البلاد الظلم والفساد ويذكر ذلك في عدة مواضع في الرحلة: "وقد كثر جور الأتراك بهذه البلاد، وشاع بها الظلم والفساد".[2] وقوله أيضًا:

واستمر عدوان وجور الجنود الأتراك في طريق العودة لقوافل الحجيج، ويذكر الرحالة كيف سلب هؤلاء الحجيج في بسكرة.. ويذكر جور الأعراب وتنكيلهم بالحجاج، لأنهم لا يغادرون أحدا إلا قتلوه وأخذوا ماله .[3]

ومن مشاق السفر، ما حدث لهم عند هروب الجمال والشيال فهنا يتحدث عن الآخر المخادع إلا أنه بالمقابل[4]، يدعو بالخير والصلاح لإخوانهم من المصريين لتلطفهم بهم وتضامنهم معهم.[5] إضافةً إلى ذلك يقدم لنا الرحّالة وصفا لحاكم بولاق من جانبه الجسدي فيقول: "رجل كبير السن حسن الصورة عريض الوجه مشرب بحمرة طويل اللحية كثيف الحاجبين. وقد دخلت عليه مرارا للشفاعة في المكروبين ممّن كان في السجن إلا وسرحه بسرعة من غير مهلة ولا تراخ وكان اعتقاده فينا حسنا"[6].

---

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص 157.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص157.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 629.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص615.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص521.

[6] المصدر نفسه، ج2، ص 642.

اهتم الورثيلاني بالجانب الاجتماعي في حياة البلاد التي مرَّ بها وحاول نقلها من خلال رصد الصور المتعددة لأشكال العلاقات الاجتماعية المتمثلة في العادات والتقاليد والأعراف ذات الشأن الكبير في إعطاء صورة واضحة عن أهم أسس البناء الفكري والسلوكي للمجتمعات التي مرَّ بها، والذي يشي إلى حد بعيد بالعمق الثقافي ومدى التقدم الحضاري.

أشار الورثيلاني إلى مناسبة الزواج في حياة الإنسان وما يتعلق بها من عادات وأعراف تختلف من مجتمع إلا آخر بأشكال، ونسب متفاوتة، وفي أغلبها تغاير ما عرفوه وعاشوه في بلادهم، مما يثبت الخصوصية التي تتميز بها كل بلد عن الآخر، فللآخر عادات مختلفة عن المغربي، فيذكر أن عادات أهل المدينة في الزواج أن الرجل هو الذي يزف إلى العروس في بيت أهلها، ثم في اليوم التالي يرجع إلى بيته ويبدأ في إطعام الناس ثم تأتيه زوجته من دار أهلها.[1]

ومن غرائب أهل طرابلس ركوبهم على البقر وحملهم عليها الهوادج وإناختها عند الركوب والنزول مثل الإبل وبدون مشقة[2]، أما غنمهم فلا يسوقونها إنما يسير صاحبها أمامها، سواء كانت كثيرة أو قليلة فإذا أمهل أمهلت وإذا أسرع أسرعت وإذا جرى جرت ويأتي أحدهم إلى السوق بالكبش وهو يتبعه كأنه كلب.[3]

ويذكر الطوائف والفرق الإسلامية الأخرى والتي منها: الروافض والخوارج، فيقول عن الروافض: "واعلم أن الرافضة قبحهم الله منهم طائفة تقدم إسماعيل على أخيه ويقولون أنه الإمام بعد أبيه"[4]، ويذكر في معرض حديثه عن تاريخ الرافضة الإسماعيلية، ويتكلم عن لقائهم هؤلاء بمشاهد بمكة المكرمة: "ولما خرجت الطائفة المذكورة من المشهد وجاءوا إلى البئر الخارجة وقفوا عليها وترحّموا ودعوا وقال كبيرهم أن هذه البئر هي التي دخل فيها الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه فغاب عن أعين الناس إلى الآن، وهم يظنون أنه قد مات أو كلاما هذا معناه فقضينا

---

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص588-589.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 271.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص271.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص537.

العجب من حمقهم وقبح اعتقادهم في آل البيت"[1]، والغيبة معروفة عند الشيعة في اعتقادهم، فيرى في الرافضي آخر لاختلافه عنه في المعتقد، وهذا ما جعله يستحسن عدم دخول الروافض بجنائزهم إلى المسجد النبوي "فحق من يبغض ضجيعي الرسول صلى الله عليه وسلم ورفيقيه في المحيا والممات أن يبعد عن حماه حيا وميتا".[2]

أما الخوارج فيذم مذهبهم ويصفه بالفساد، منهم المتواجدون على الساحل بين طرابلس وقابس، وأغلبهم من البربر: "هذا المذهب المذموم، يتقربون ببيع من يجتاز بهم من المسلمين إلى الروم"[3]. ولا يكف الرحّالة الورثيلاني يبين مواطن الفساد في مذهبهم من ذكره للأحكام الشرعية.

إذن، الورثيلاني السني المذهب يرى في كل من الخوارج والروافض آخر خارجًا عن مجال معتقده، حيث أفصح في هذا السياق عن النظرة المختزنة داخله اتجاه ما يعتقدونه، فهو ينبذ معتقدهم الذي وصل إلى حد الكفر كما تدل مفردات نصه الذي صرّح فيه بالصراع الواقع بين الشيعة والسنة والخوارج.

المرأة عند الورثيلاني:

نقل الرحّالة الورثيلاني من الرحلة العياشية شيئا من العادات التي أصبحت تشكل نوعا من العادات الاجتماعية المذمومة، فعلى لسان أبي سالم يذكر عادة مذمومة في نساء المدينة المنورة، من أنه لا تبقى امرأة شريفة كانت أو وضيعة إلا خرجت لتباشر البيع والشراء[4]، ويواصل أبو سالم ذمه لهن بسبب خروجهن إلى التتره والتفرج في البساتين، وتكليف المرأة لزوجها مالا طاقة له به[5].

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص538.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص588.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 745.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص541.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص549.

هذا الذم للنساء لم يخص به نساء المدينة فقط، بل أيضا نساء الركب الجزائري حيث يزداد: "وأما الركب الجزائري فلا حكم عندهم أصلا ولا يقفون عند الأمر والنهي، لاسيما أهل عامر فما فارقهم أحد في هواهم إلاّ أبغضوه وجعلوه عدوا، وقد أصابتني منهم عداوة عظيمة من أجل أني آمرهم بالسنة والقيام بالأحكام الشرعية ولاسيما السير بسيري الشيخ، والنزول بنزوله وستر نسائهم لأنهن يذهبن مكشوفات العورات فيبدين زينتهن لكل الناس بل يتزينّ لأجل ذلك ليرعن من فتن بهن فأردت إقامة الحد عليهن وعلى أزواجهن فصارت لي فتنة عظيمة، غير أن من عاداني منهم ببركة السنة لم يرجع إلى بيته فأظهر الله أمري... وتاب من بقي منهم".(1)

يواصل ذكر نساء المدن الجزائرية، ويتحدث عن نساء زمورة عند رجوعه من رحلة الحج: "فتجد النساء الطيبات المتبرجات كأنهن في ليلة الزفاف بهن في الأزفة والعيون مكشوفات العورات باديات المستحسن منهن كالصدر الثدي وتحت الإبط والساق والفخذ، ومع ذلك أنهن أجمل خلق الله من رآهن من العباد فضلا عن أهل اللهو واللعب افتتن بهن، إذ يفزع ويرعب عند رؤيتهن ومشاهدة محاسنهن غير محجوبات بل كلهم أو جلهم يفتخرون بذلك".(2)

يوضح الرحّالة بعض الأمور التي تمارسها نساء المسلمات، وهي أمور تخالف روح الدين وتعاليمه، فنهى عن أشياء وسلوكات اعتادت أن تقوم بها تلك النسوة تتقاطع وما يدعو إليه الدين الإسلامي في كثير من المواطن، قال الله تعالى في محكم التنزيل العزيز: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾** [سورة الأحزاب، الآية: 59]، عندما يكون المسلم هو الآخر المعني بالحديث، فإنّ الحكم يقتصر على الجوانب الدينية، ومدى تطبيق الدين ونواميسه ضمن مفردات الحياة، فالورثيلاني لا يرى تطبيق للإسلام مع الوفد الذي رافقه، وهذا يأخذنا إلى القول بأن الغاية ليست وصف الآخر والوقوف على معالم حياته، بل قراءة الآخر في مرآة الأنا، فمن خلال رحلة المغربي

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص622.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص807-808.

إلى المشرق الإسلامي توصل إلى كثير من الأحكام التي لن تكون لولا الارتحال والغوص في مكنونات المشرق، فالآخر هو المرآة التي تعكس صورة الأنا "ورؤية الأنا في الآخر، ورؤية الآخر في مرآة الأنا، ليستا خروجًا على الموضوعية، أو تحيزا؛ فالحق مقياس للحكم وكذلك الاستحسان العقلي".[1]

ويتم وصف الأنا والآخر في مرآة الحياة الاجتماعية لرؤية الصور المتشابهة، أو المختلفة لكليهما، وأحيانا يظهر التقابل صراحة كبخل الآخر مقابل كرم الأنا، وفي بعض الأحيان يوصف الآخر وحده دون التطرق لصورة الأنا، ولكن يمكن رؤيتها ضمنا عن طريق التضاد، فالآخر هو المعلن عنه والأنا مسكوت عنه، ويبدو هذا جليا في حديث الورثيلاني عن الوفد المرافق له.

ثانيا- العجائبي والغرائبي في الرحلة الحجازية:

الرحلة ليست مجّرد سفر باتجاه التّخوم، بل هي فعل وجود، ومعنى كونها فعل وجود أنّها بحث عن المعنى أو توسيع لدائرة المعنى، وهي أيضا تعبير عن رغبة الكائن في الإفلات من شرط لم يختره، لكنّه اختار أن ينازله، والرحّالة مثله مثل عابر السبيل، إنّما يختار الإقامة في السفر والترحال بحثا عن المغاير والفريد والعجيب، إنّه يخوض تجربة السفر ثمّ يدوّنها، لذلك يرد نصّه الذي يروي حكاية حالة مخترقا بزمنين: زمن التجربة وزمن تدوينها أي زمن القص، هذا الأخير لا ينفتح على زمن خوض التجربة إلا بالاستحضار والتذكّر والحنين.

وبذلك تصبح عملية التدوين في حد ذاتها نوعا من الإيثار والكرم، إيثار الرحّالة لبني قومه وكرمه تجاههم، فهو لا يغنم الثروة لنفسه بل يمكّن ناسه ممّا غنمه فيجنّبهم ويلات السفر وأهواله ومخاطره، ويحقق لهم عن طريف التخييل والقصّ المتعة التي تتولد عن رواية تلك الأهوال والمخاطر.

أن يكتب الرحّالة وقائع رحلته أو يسردها على متلقيه معناه أن يستعيد الأحداث التي عاشها ويستحضرها من الذاكرة ويعيد ترتيبها ويتورّط في الحكي، وللحكي فتنته وأحابيله، للحكي

[1] حسن حنفي، جدل الأنا والآخر، في صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999، ص286.

مفاجآته وله إكراهاته أيضا، ثمة تجاذب ينشأ في لحظة السّرد بين ما يدرك بالحال، أي التجربة كما عاشها الرحّالة، وما يدرك بالمقال، أي الرحلة كما سيرويها صاحبها، ثمة مسافة تسمح للذاكرة بتطهير المدركات التي شاهدها الرحّالة عيانا تجري عليها نوعا من التحويل والتبديل. وثمّة تبديل آخر ينشأ نتيجة الانتقال من زمن الأحداث كما عاشها الرحّالة إلى زمن الحكي.[1]

وللحكي شروطه وإكراهاته، ذلك أن الحكاية وما يداخلها من خوف وإضافة واستسلام لفتنة السّرد وحرص على إبهار المتلقّي بالفاتن والغريب والمهيب- كلّ هذا- من شأنه أن يجعل الحكاية لا توازي الواقع ولا تحاكيه، بل تصبح قبضا على الحياة في غرائبيتها وفي أشّد لحظات توّهجها، وهذا ما يمليه العقد المفترض بين الرحّالة ومتلقيه.[2]

إنّ العقد بين الرحّالة الذي يسرد رحلته ومتلقّيه المفترض عقد مضمر مسكوت عنه، لكنّه عقد مُحَّددٌ بَيِّنٌ أيضا، إذ لا يمكن للمتلقي أن ينشدّ إلى الحكاية إلاّ متى وجد فيها ما ينتشله من الضجر من المألوف والمعاد والمكرر، ولا شيء أكثر من الغريب والفريد والعجائبي تحقيقا لهذه الغاية. فلا يمكن للرحلة من جهة كونها حكاية أن تنهض بهذه المهّمة إلا متى نذرت نفسها للمهمّات العظيمة، وأوّلها إنقاذ المتلقّي من الضجر عن طريق إبهاره وإمتاعه واستدراجه إلى نوع من المشاركة الوجدانية. إنّ الرحّالة يعلم يقينا أن تجربته لا يمكن أن تنال القبول والإعجاب إلا متى عوّل في سرد وقائع رحلته على ما نسّميه قانون التعجيب حتّى لا يخذل توقعات المتلقّي، والتعجيب في حدِّ ذاته هو الذي يمكّن الكلام من تخطّي عتبة العادي والمألوف والمتعارف، وهو الذي يجعل الكلام يتشكّل جامعا إلى لذة الاعتبار، وإلى الإمتاع والمؤانسة.[3]

تلك هي استراتيجيات الكتابة، إنّها تنهض لا باعتبار مجّرد حكاية تنشر التسلية بل بكونها فعل مقاومة، وهي لا تتكتّم عن مقاصدها، بل تجاهر بها فتخبر المتلقّي بأن للكائنات والموجودات جانبها العجيب اللاّمرئي.

---

[1] ينظر: عبد النبي ذاكر، استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، ص400.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هكذا تحفل الكتابة بالحديث عن الغرائب في قالب رحلة من المعلوم إلى المجهول، والمدرك في الأعيان إلى ما يصعب تمثّله في الأذهان، فتجذب العقل إلى نهاياته وتفلت من مبدأ الاحتمال النقدي، إذ يحرص المؤلّف على تملّي غرائب الموجودات جميعها فيدوّن العجيب والفاتن ويوّسع من دائرة الحلم ومجاله، يخترق الواقعي ويشرع في تحطيم الحدود الفاصلة بين المرئي المشاهد في الأعيان وغير المرئي الذي لا يمكن أن يطال إلا بالتوهّم وعلى سبيل التخّيل، وبذلك تنفتح الكتابة على الفاتن والمبهر والبديع الذي يثير الفتنة والخوف في آن معا، وكما في كلّ المشاهد والتصاوير التي يبتنيها الخارق والعجيب وما لا يمكن أن يوجد في الواقع، فيما هي تدفع بالعقل إلى نهايته وأقاصيه وتتوغل في المناطق التي تفلت من قبضته بواسطة التخييل والتصوير، لذلك تطفح الرحلة بمشاهد من شأنها أن تلبي حاجة المتلقّي إلى الجميل الذي يظهر في هيئة غير متوقعة أصلا، وتضعه في حضرة المهيب وترد المشاهد والصور جميعها لتخدم مقاصد المؤلّف وحرصه على إثبات رؤيته.

تجسّد الرحلة الحلم وهو يتّحول إلى فعل، هذا الحلم المقاوم سيظلّ يوسع من مجالات عمله وكيفيّات إعلانه عن نفسه، وستصبح أغلب نصوص الرحّالة العرب عبارة عن فضاءات فيها تنكشف عبقرية الثقافة التي أنتجتها، وفيها تنكشف مقدرة الخيال على توسيع دائرة الممكن والمحتمل، فيها تنكشف أيضا كيفيّات غزو الخيال والتوهّم منطقة اللاّمعقول. [1]

ومن هنا يستمدّ الطابع المقاوِم للعجيب والمفارق والمدهش، فهو يسهم في إمتاع المتلقي فيما هو يحقق غاية الاعتبار، ومن هنا يتسلّل الطابع التذكّري الحلمي، ففي الحلم يمارس الرحّالة صراعا ثقافيا يمد الثقافة التي ينتمي إليها بمتخيلات وتشخيصات ورموز توسع من قدرتها على مقاومة المتخيلات الوافدة من ثقافات أخرى.

1- مفاهيم عامة حول العجائبي والغرائبي:

تعد كتب الجغرافية والرحلات من التراث العربي الزاخر بالعجائبي في مختلف تنوعاته، من خلال ما حمله عند انتقاله من الشفاهية إلى دوائر الكتابة في حلقة متصلة، وتعرضه لتفاعل نصي،

---

[1] شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص472.

جعله منفتحا على أنساق ثقافية وعقائدية وتاريخية واجتماعية مما أدى إلى تنوع صور العجيب والخارق في هذه الوحدات السردية، وعلى الرغم من "الانفتاح العجائبي على المتخيل السّردي العربي بمروياته وسجلاته المكتوبة، وعلى المتخيل بمراجعه التاريخية، والدينية والثقافية كافة إلا أن العربية لا تزال تفتقر إلى وجود معجم تاريخي عربي يعنى بدلالات الكلمة وبتطورها الثقافي عبر العصور المختلفة، كما أنّها تفتقر إلى وجود معجم فلسفي تأصيلي يعنى بذاكرة المصطلح ودلالته المتنوعة عند النّقاد العرب القدامى، وفي المشهد النّقدي المعاصر".[1]

فالعجيب في التراث كمفهوم غير موجود قديمًا، لأن المصطلح ينتمي إلى العلوم الإنسانية الحديثة، إلا أنّه من الممكن البحث لغويا وعن مدلولاته في المعاجم العربية، فقد جاء في لسان العرب لابن منظور "أن العُجْبَ ما يَردُ عليك لقلة اعتياده، وأن أصل العجب في اللّغة أن الإنسان إذا رأى ما يكره... قال: قد عجبت من كذا" و"العَجَبُ النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد" و"التعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنّك لم تر مثله" و"آيات الله عجائبه"[2]، فهو يرى أن العجيب هو الأمر النادر الحدوث، الذي يثير في نفس الإنسان الدهشة والاستغراب لقلة اعتياد الإنسان عليه وهو يعرفه انطلاقا من تراكمات سابقة.

فقد جاء في (مقاييس اللّغة) لابن فارس: "وتقول من باب العجب: عجِبَ يَعجبُ عجبًا، وأمر عجيب وذلك إذا استُكبر واستُعظم، قالوا: وزعم الخليل أنّ بين العجيب والعُجاب فرقًا فأمّا العجيب والعجبُ مثله "[فالأمر يتعجّب منه] وأمّا العجاب فالذّي تجاوز حدّ العجيب"[3].

من خلال ما تقدّم نلاحظ أنّ جميع المعاجم القديمة تُجمع على أنّ العجيب هو الأمر النادر الحدوث. أمّا فيما يخص المعاجم الحديثة فقد ورد في قاموس (محيط المحيط) لـــ "بطرس البستاني" "أنّ العجبُ إنكار ما يرد عليك واستطرافه، وروعة تعتري الإنسان عند استعظام الشّيء (...)،

---

(1) ضياء الكعبي، السرد العربيّ القديم، الأنساق الثقافيّة وإشكاليّات التأويل، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص33.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج4، (مادة عجب)، ص2811.

(3) أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، ج4 (مادة عجب)، ص243.

والتّعجب: انفعال نفسي عمّا خفي سببه"[1]، في حين يرى "جبران مسعود" في (الرّائد) أنّ العجب: انفعال يُصيب المرء عند استعظام الشيء[2]، ويذهب "كرم البستاني" في قاموس (المنجد في اللّغة والأعلام) إلى أن العُجْبُ إنكار ما يرد عليك العَجَبُ ج أعجاب: انفعال نفساني يعتري الإنسان عند استعظامه أو استطرافه أو إنكاره ما يرد عليه[3]، ومنه فالمعاجم الحديثة ترى في أنّ مفهوم العجيب "يدخل في نطاق الانفعالات النّفسية للإنسان".

أما القواميس الأجنبية فقد ورد في قاموس "لاروس الصغير" **Le Petit Larousse** ما يلي: العجيب هو الذّي يَبعُد عن ساحة المألوف والعادي للأشياء، أو الذي يظهر فوق الطبيعي.[4]

في حين نجد في "القاموس الموسوعي" "**Dictionnaire Encyclopédique Quillet**" أن كل عجيب هو ما يبعد عن ساحة المألوف للأشياء (...) وأدبيًا توجده وسائط فوق طبيعته مثل آلهة الأساطير الشّياطين والملائكة عالم الجن...".[5]

فالعجيب في هذه القواميس الأجنبية يكمن في الأشياء فوق طبيعيّة، التي يصعب إيجاد تفسير لها في العالم المألوف، فهو كلّ شيء خارق للعادة والطّبيعة.

بعد وقوفنا عند التحديد المعجمي لكلمة عجيب "عجائبي"، نتطرق إلى استعراض أهمّ المفاهيم الاصطلاحيّة الخّاصة بالعجائبي، انطلاقًا من الكتب التّراثية القديمة، وصولاً إلى المفاهيم الحديثة عند العرب ثمّ الغرب.

القزويني (ت682ه) في كتابه "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات" يقدم تعريفا في غاية الأهمية، فهو يحاول أن يجعله أكثر دقة، يقول: "العجب حيرة تعرض الإنسان لقصوره عن معرفة

---

(1) بطرس البستاني، محيط المحيط قاموس مطوّل- اللّغة العربيّة، مكتبة لبنان، طبعة جديدة، بيروت، 1987، إعادة طبع 1993، ص576.

(2) جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط2، دار الملايين، بيروت، 1967، ص1005.

(3) كرم البستاني وآخرون، المنجد في اللغة والأعلام، ط2، دار المشرق، بيروت، 1983، ص488.

(4) Aimeé Aljanic Et d'autres, Le Petit Larousse, Imprimerir Casterman Nouvelle édition ,Belgique ,1995, P649

نقلا عن: سميرة بن جامع، العجائبي في المخيال السردي في ألف ليلة وليلة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إشراف صالح مباركية، جامعة باتنة، 2010/2009، ص13.

(5) Dictionnaire Encyclopédique Quillet, L'imprimerie des dernières novelle, Strasbourg, 1981, P4192.

نقلا عن: سميرة بن جامع، العجائبي في المخيال السردي في ألف ليلة وليلة، ص12.

سبب الشيء وعن معرفة كيفية تأثره به"(1) وهذا التعريف يشبه إلى حد كبير ما جاء به اللغوي الكبير الجرجاني فبالنسبة إليه: "العجب هو تغير النفس بما خفي سببه وخرج عن العادة مثله"(2)، إذ كلاهما يربط العجيب بتغير الحالة النّفسية للإنسان، بسبب عدم قدرته على تفسير بعض الأمور التي تصادفه في حياته، أما الجاحظ (ت255هـ) فهو يخالفهم الرأي، فإذا ما كانوا يعرّفون العجيب مثلما يعرفون الغريب من جهة المشاهِد المنفعل بما يَلحْظُ عينيا وبصريا المادة والشيء غير المألوف، فإنّه ينظر إليه من جهة علاقة المتلقي بالسارد، فيتحدث عن أثر الخطيب في العامة من النّاس قائلا: "فإذا هجموا على ما لم يحتسبوه وظهر منه خلاف ما قدروه تضاعف حُسْنُ كلامه في صورهم وكبر في عيونهم، لأن الشيء من غير معدنه أغرب وكلما كان أظرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع، وإنّما ذلك كنوادر كلام الصبيان ومُلح المجانين فإنَ ضحكَ السامعين من ذلك أشدّ وتعجبهم به أكثر، والناس موكلون بتعظيم الغريب، واستطراف البديع".(3)

العجائبي عرف في الثقافة العربية الإسلامية انفتاحا على حقول معرفية متعددة وارتباطا بالمستوى العقائدي، لأن "حضور العجائبي المرتبط بالديني يظل مهيمنا لاعتبارات شتى منها هيمنة النّصوص الرحلية الحجية والزيارية، وتأثير الوعي الديني والمعجزات وارتباط الرحّالة بهذا الفضاء واعتمالاته سواء كان الرحّالة فقيهًا أو متصوِّفًا أو متأثرًا".(4)

ولقد أشار محمد أركون أن لفظة "عجيب" لا تخرج عن سياقها القرآني، ويلاحظ "في الإسلام، مثلما في المسيحية أن الفكر الديني، الأورثوذكسي، وعقلانية النُّخب نحجا في كبت العجيب في المعتقدات والآداب الشعبية، أي في مستوى النشاط الثقافي الدوني، حصة الأطفال والجدّات والشعوب المتأخرة"(5)، عُومِلَ العجيب بدونية باعتباره لا يخدم المقولات العامة المهيمنة.

---

(1) القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981، ص31.

(2) عبد القاهر الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، (د.ط)، دار الرشاد، القاهرة، (د.ت)، ص169.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، (د.ط)، دار الكتب العلمية، لسان، (د.ت)، ص50.

(4) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص471.

(5) محمد أركون، توفيق فهد، جاك لوكوف، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ترجمة وتقديم عبد الجليل بن محمد الأزدي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص19.

ولأن العجيب في التراث العربي يشتغل بالطريقة نفسها في أغلب النّصوص، فهو يحقق أهدافا جمالية ونفسية، إذ يتيح منفذًا إلى الراحة والطمأنينة واللذة والوفرة.

إذا أردنا المقارنة بين مفهوم محمد أركون ومفهوم الأوائل، ألا يمكنا القول أن العجيب في التفكير العربي هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علّة الشيء أو سببه أو الطريقة التي ينبغي إتباعها للتأثير فيه، هذا العجيب الذي ينتهي بالاندهاش والإعجاب به بسبب الألفة والرؤية المتكررة، وما يعتبر عجائبيا اليوم تزول عنه هذه الصفة بمرور الوقت. [1]

إذا كان هذا هو العجائبي فإنّ الغرائبي من حيث المفهوم، يأتي من نسبته إلى الغرائب، وهي جمع غريبة، والغريب في اللّغة "الغامض من الكلام"، و"الغربة الغَرْبُ، النوى والبعد"، و"غريب بعيد عن وطنه". [2]

والغرابة هي أن يكون اللفظ غير ظاهر المعنى ولا مألوف الاستعمال. [3] يقول القزويني في المقدمة الثالثة لكتابه "عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات" إنّ الغريب هو "كلّ أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية أو تأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية، كلّ ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته". [4]

وهنا يقدم القزويني الفرق بين العجيب والغريب، محاولة منه لإقامة الحدود بينهما بفاصل معرفي جعل به سدا بين المفهومين وأقام لكل واحد منهما مفهومه الخاص المختلف عن الآخر، وأظهر أن العجيب يختص بظواهر الخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أما الغريب فيشمل حدوث ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرت تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها، مثل: انسجام الكون وانضباط دوران الكواكب، وشروق الشمس، وبزوغ القمر وظهور النجوم، وسقوط المطر...

---

[1] ينظر: ضياء الكعبي، السّرد العربي القديم، ص34.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة "غرب"، ج5، ص3225.

[3] مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، (د.ط)، مكتبة لبنان، بيروت، 1979، ص47.

[4] زكريا القزويني، عجائب المخلوقات، ص38.

وفي هذا الإطار نسجل سكوت المعجم اللغوي عن الغريب الذي يضمره العجيب خادما له، وفصله في زاوية أخرى لا تجعلهما يلتقيان. وإذا كان العجيب ينحدر من جذور لفظ "العجب" فإنها لا تبرح ملازمة لـ "الغريب" وهو الشق المهم في عمليتها الوظيفية، والعلاقة بينهما علاقة تكاملية، ولا تحدث الصفة المرجوة من المصطلح "عجائبي" إلا بهما حيث "ينهض بين حدين هما العجيب والغريب أكثر مما هو جنس مستقل بذاته".(1)

إذن، المعاجم وكتب الأدب جعلت كلّ من لفظتي العجيب مرادفا للغريب، وهما متداولتان في السياق نفسه، يقول حمادي الزكري أنّهما "ما استعظمه الإنسان أو استحسنه أو جهل سَبَبَهُ".(2)

فإذا كان العجيب هو الحيرة التي تنتاب الإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علّة الشيء(3)، فإنّ الغريب هو "الظاهرة المدهشة التي تحصل نادرًا وتختلف عن العادات المألوفة والمناظر المعروفة".(4)

تعددت مقاربات مصطلح العجائبي في النظرية النقدية الغربية بين مقاربات تاريخية ودلالية وبنيوية(5). يعد تصّور تودوروف **Todorov** لجنس العجائبي واحدًا من أدق التعريفات لضبط حدود هذا المصطلح إجرائيًا. وقد عرفه بأنّه: "التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما هو يواجه حدثًا فوق طبيعي حسب الظاهر".(6)

---

(1) توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، مراجعة محمد برادة، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 1994، ص65.

(2) حمادي الزاكري، "العجيب والغريب في التراث المعجمي، الدلالات والأبعاد"، حوليات الجامعة التونسية، ع03، كلية الآداب، 1992، ص160.

(3) ينظر: حسين علام، العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد، ط1، المطابع العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 2010، ص60.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، المركز الثقافي الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص188.

(5) ينظر: شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ط1، دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص28-29.

(6) توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ص19.

حدد تودوروف العجائبي بزمن التردد والقراءة؛ فإذا قرر القارئ أن قوانين الواقع تظل سليمة، وتسمح بتغيير الظواهر الموصوفة نكون أمام جنس الغريب، أمّا إذا قرر أنّه ينبغي قبول قوانين جديدة للواقع والطبيعة لا يمكن تفسير الظواهر فإنّنا نكون أمام جنس العجيب.[1]

قول تودوروف: "إن العجيب هو ما يبعث التردد في القارئ وهو فوق طبيعي يثير ويرعب أو على الأقل يعلق القارئ بقلق".[2]

إذن، فالعجيب في أقصى أحواله مرعب وفي أدناه مقلق، وذلك من خلال ما يمتاز به من غموض وخروج عن المألوف مما يجعل المتلقي في حيرة، بين الوجل وبين التصديق أو التكذيب، بين اليقظة والحلم، وبين التبسيط والتعظيم، ينتاب من جرائها صورة مقلقة، وهي منبع التردد الذي يزاحم الفكر، في لحظة معينة، ويقضي على الوعي في اللحظة ذاتها، لأنه الأمر غير المألوف، تتشتت قوانينه بين الغريب والعجيب. الغرابة التي تأخذ بلب المتلقي والعجيب الذي يشد من دهشته، ذلك هو العجائبي "الجنس الذي يحتل المرتبة الوسط بين العجيب والغريب ولا يدوم إلا لحظة التردد فهو يحيا حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كل لحظة"[3]، وقد يكون فعل الغريب والعجيب لفظين ذوا بنيتين مختلفتين يهجن منهما بنية العجائبي، حيث يميز تودوروف بين الغريب والعجيب حيث "أبان بأن الغريب هو الذي تبدو أحداثه فوق طبيعية على مدار الحكاية، وفي النهاية تلقى تفسيرا عقلانيا"، أما العجيب فهو "بحدوث أحداث طبيعية وبروز أحداث غير طبيعية خارقة تنتهي بتفسير فوق طبيعي".[4]

فالغرائبي- حسب تودوروف- يمكن تفسيره بينما لا نصل مع العجائبي إلى تفسير غير التفسير فوق الطبيعي، لهذا يتضح لنا أن معظم استنتاجاته بناها على خاصية لفظية واحدة داخل- رحم النّص- وهي خاصية الترددَين التفسيريين، العقلاني واللاعقلاني للظواهر، التي تولد من رحم

(1) توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص58.

(4) المرجع نفسه، ص83.

الواقع، هذا التردد يجب أن تشعر به الشّخصيات في الحكاية، ومن ثمة القارئ المتماهي مع الشّخصية".[1]

وإذ ما قارنا بين القزويني وتودوروف تبين لنا أنهما متفقان إلا أن الأخير أعطى صفة الاشتراك التي من خلالها يتأسس المصطلح العام، حيث منع استقلالية عنصر عن آخر، بينما القزويني راح يفرق دون التماسه للعجائبي، لأنه مصطلح وليد العصر الحاضر.

وبهذا يكون العجائبي نمطا استثنائيا في العمل الأدبي، حيث ينقل الخيال من البسيط إلى المركب، أو خيال مضاعف، يتشتت بين الرمز والعبث، مما يحيل على الإسراع في إيجاد مسوغات وضوابط للعمل على تفسير الظواهر الأدبية (الشعرية) المبنية أساسا على التخييل، إلا أننا نجد أن العجائبي يحمل نمطا مفرطا في التخييل، وكلما تضاعف نصر الخيال في موضوع من الموضوعات فهو ينحرف عن المنطق العلمي ويتراح إلى الأدبية ما دعا الباحث عبد الملك مرتاض للقول: "الحق أيضا أننا نتمثل الأدب على أنه الأصل في التخيل، وعلى أنه أكبر من بناء العمارات الشاهقة والقصور الممردة، والمدن الضخمة دون أن يستحيل عليه ذلك فهو أقدر على التعامل مع الحيز (الفضاء)، لأنه أقدر الفنون والعلوم على تمثله أولا، ثم تصويره من وحي الخيال وعبر الخيال وبالخيال آخرا"[2].. وذلك ما يفسر انضواء العجائبي ضمن حقل الأدبية بما يمتلكه من خيال مفرط، استطاع أن يؤسس مصطلحا آخر اكتسى أيضا طابعا خاصا ضمن حيزه الأدبي، أنه "الفانتاستيك". هذا المصطلح الذي جاء ليفرض تقنيات، تؤسس للعملية السردية التي يتم من خلالها الإبلاغ، بجملة من عناصرها الأدبية التي تعتمد أساسا على "تكسير الرتابة التي هيمنت على ذائقة القارئ طويلا، بخلق غرابة مقلقة والنفاذ إلى الشعور والذاكرة وتفتيتها إلى ذرات مرتبكة وذلك عن طريق إبراز ما هو فوق طبيعي وتقليص دور ما هو طبيعي"[3]

---

[1] توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ص88.

[2] عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د.ت)، ص156.

[3] شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص189.

وهو بالتالي "موضوعة ووظيفة يولدها التخييل في أكثر من جنس ونوع من الأجناس والأنواع الأدبية"[1] تشترك فيه أجناس أدبية مختلفة ومتنوعة شفوية ونصية .. متعجلا سفره نحو المتلقي من خلال جوازه الأدبي ذي القاعدة المهمة وهي "التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية فيما هو يواجه حدثا فوق طبيعي "surnaturel" حسب الظاهر"[2] وهذا أهم شيء في العملية الأدبية لأنه يمتح مما هو طبيعي ومألوف، ليطغي عليه من أمارات الخيال ما يجعله يستبد بالعقل ذي الاستيعاب المحدود، فيترك فيه الوجوم والصدمة، وبالتالي هو يتحدد –إذن- بظاهرتين تتقابلان لتخلقا هذا التردد وهما: الواقعي والمتخيل، التي تحدث تفاعلا في نفس المتلقي وتشكل الحيرة التي تبعث الواقع إلى أدب جميل وجليل، يشكله التردد "hésitation"، الذي يمثل السمة الأساسية المميزة في جانبه الأدبي بتكسيره العوائد الأدبية، والأنماط المحكية في عالم الإنسان المستبد بالتغيير والتنويع، فيخلق له هذا النوع جوا فسيحا للتأمل. ولعل من قوام الأدبية في العملية العجائبية هي التقنية المميزة التي يفسحها مجال العجائبي، وهي خاصية الاستمرار عبر مرحلتين مترادفتين، تشكل كل مرحلة خاصية من خصائص العجائبي، وهي الانتقال من مجال الصدمة وهي "المدة التي يستغرقها التردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية اللذين يجب أن يبثا فيما يريان إن كان جزءا من الواقع أم لا؟"[3] الواقع في حدود المتعارف عليه بين الباث والمتلقي، إلى مجال الدهشة التي يستأنف الدور بعد نفاذ طاقة العجيب المحمولة وانتهاء وظيفته حيث يحل محلها أو ينتقل من "عالم إلى آخر يحتضنها ويكمل المسيرة التي تدوم ما دام النص، فإننا سنجد أنفسنا عندئذ داخل جنس المدهش"[4] وهو الأمر الذي جعل العجائبي لا يقتصر على العجيب على الرغم من تقمص المصطلح شخصيته اللغوية، بينما هو المركز الذي يتقاسمه مع الغريب، كما أسلفنا الذكر من قبل. وهي الخاصية التي تجعل من العجائبي ذا بعد أدبي يوقع فعله على القارئ من خلال النص

---

(1) توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) توفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي –الغريب- والمدهش- تر: رضا بن صالح، مجلة الحياة الثقافية، السنة 29، ع156، جوان 2004، ص45، نقلا عن: الخامسة علاوي العجائبية في أدب الرحلات، ص42.

(4) المرجع نفسه، ص42.

وبعد النص مما يسببه من تبعات فكرية يحولها الخيال إلى عالم من التشويش الفني لأن "أجمل ما في الأدب تحليقه في عوالم جديدة يرتادها، وأقبح ما فيه التقليد والقصور. والتسليم بواقع ممجوح"[1] وهو فعل الأدب الذي يتعشق الفتن التي تُوقع القارئ في شبكته فتتدلل عليه تارة، وتارة أخرى تمارس عليه أفعال الإغراء والصدام والصراع والتمنع في إمساك المعنى، وغيرها من شطحات النص، وبالتالي يمثل العجائبي ذروة النموذج الأدبي في ذلك بفعل "تداخل الواقع والخيال، وتجاوز السببية وتوظيف الإمتساخ والتحويل والتشويه ولعبة المرئي واللامرئي، دون أن ننسى حيرة القارئ بين عالمين متناقضين: عالم الحقيقية الحسية، وعالم التصور والوهم والتخييل أمام حادث خارق للعادة لا يخضع لأعراف العقل والطبيعة وقوانينها".[2]

وهنا تكمن أهمية العجائبي الزاخر به تراثنا العربي، ونصوصنا الدينية من الإنجيل والتوراة والقرآن الكريم إلى السيرة والمؤلفات النثرية، وكتب الرحّالة ومؤلفات التاريخ والشعر أيضًا.

لا تخلو كتب الرحلات المغاربية- في الغالب- من استخدام مفردات التعجب التي تلتقي مع العجائبي وتتصادم معه، إنّ الرحلة في بعض جوانبها تجميع لغرائب وعجائب الآخر، إنسانا وعمرانا وتاريخا، فهي شيء غير مألوف والرحلة هي خروج من دائرة ما هو مألوف إلى انفتاح على اللاّمألوف[3]، فالرّحلة من جهة كونها حركة سفر وانتقال إنّما تُترجم الرّغبة في العبور من الُهنا إلى الهناك من الأليف إلى المجهول، من الحدود الضيَّق الخانق إلى المطلق، الرّحلة ليست حدث سفر وتجوال في المكان أو الوهم والخيال فحسب، بل ترجمة فعليّة لرغبة الكائن في الخلاص من شرطي الزّمان والمكان والعدم.[4]

إنّ الرحّالة إنسان لا يعرف إلى الاستقرار سبيلاً، فهو دائم البحث عن الفريد والعجيب والمغاير، لذا لا عجب أن يأتي أدب الرحلة غنيًّا بحضور العجائبي.

---

[1] عبد الملك مرتاض، المتيولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص01

[2] جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن، ع1740، 2006/11/20، ص01.

[3] ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص430.

[4] ينظر: فراس السّواح، "حركة المسافر وطاقة الخيال" (دراسة في المدهش والعجيب والغريب)، مجلة المقتطف، ع12، 1975، ص53.

1-1 العجائبي في رحلة العياشي:

يتمظهر العجائبي عند الرحّالة في تنوع العمران والعادات والسلوك، من خلال مرجعياته الدينية والتاريخية، ومن ثم جاء متنوعا بين الاجتماعي والديني والغيبي والتاريخي -وهذا ما تم ذكره سابقا-، فهو رحالة يقدس الأمكنة بآثارها وينقل كل ما تقع عليه عيناه في طريق رحلته وتعتبره مختلفًا عنه ومن غرائب ما ينقل:

غرائب أهل ليبيا- قرى نفزاوة- أنهم يحرثون ببقرة واحدة أو بجمل أو بإنسان.(1)

ويحكي الرحّالة على لسان أهل بلاد برقة- بليبيا- حكاية زراعة شجر الزيتون.(2)

ولا يزال في برقة يذكر أعجايب ما رأى من بيت منحوت.(3)

ويتحدث العياشي عن أخبار مكة ذاكرا غار حراء وما حدث للشيخ أبي مهدي عيسى.(4)

يقدم العياشي هذه الحكاية الغريبة للوصول إلى عدم التحنث في مثل هذه الأماكن، ويقّر الشيخ بأنه لم يرجع إليه إلا زائرًا.

ويذكر من المزارات في القدس بجبل طور، قبر سيدنا (موسى عليه السلام)؛ ومن العجائب هناك أن حول القبر حجرًا في الحائط الذي لا يزال يرى فيه صورًا منها ما يكون كالفارس أو الرجل عليه سلام أو غير ذلك، ويشاهده كل من كان في ذلك المكان.(5)

ومن عجائب هذا القبر التي فتحت أبوابه رغم أنها مغلقة لرجل أعرابي توسل فنادى نبي الله —موسى عليه السلام- من أجل إطعام بناته فأخذ الستر وأغلقت الأبواب(6). كرامات الأنبياء ومعجزاتهم، وسماعهم الغير حتى بعد الممات، هذا ما أراد الرحّالة إيصاله وإثباته من خلال هذه الحكاية.

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية،ج1، ص80.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص125.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص145.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص153

(5) المصدر نفسه،ج1، ص410.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص411.

كرامات الأولياء:

ويتحدث العياشي عن كرامات الأولياء لكل من: كرامة بقبر سيدي كناو -بليبيا-[1]، يذكر الرحّالة كرامة أخبره بها الشيخ النفاتي التونسي[2]، ومن مكاشفات الأولياء عند دخولهم الإسكندرية زيارتهم للشيخه الصالحة الست نعيمة[3]

1-2 العجائبي عند الورثيلاني:

من البداية يصرح الورثيلاني بأن الرحلة ترتكز على الغريب والعجيب وهذا في قوله: "فإنها تزهو بمحاسنها عن كثير من كتب الأخبار مبينا فيها بعض الأحكام الغريبة والحكايات المستحسنة والغرائب العجيبة..."[4]، يهيء الورثيلاني منذ البداية القارئ للاستمتاع برحلة تتشكل كل مفاصلها من العجيب والغريب، إضافة إلى ذلك أنها تحتوي على محاسن الأخبار في التاريخ والأخبار الغريبة والعجيبة، موشيا رحلته بكلام من التصوف ونقولات من الرحلة الناصرية ومقتبسا بدوره من رحلة العياشي.[5]

يصرّح بأن رحلته تلبية لنداء الحج، وهذا من خلال قوله "تلبية للخليل عليه السلام حين قال له الله تعالى وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر من كل فج عميق"[6]، فبدأ الورثيلاني بزيارة أولياء الله الصالحين الأحياء منهم والأموات قبل الاستعداد للسفر "دخلنا طولقة وزرنا سيدي عبد الرحمن الأخضري... وزرت سيدي خالد... والشيخ الغول أبا جملين في المسيلة، أفاض الله علينا من بركاتهم وأعاد علينا من أنوارهم".[7]

فالورثيلاني تربى على حب الأولياء، والتعلق بهم وزيارتهم، سواء كانوا أحياء أو أمواتا، "فلم يترك وليا أو عالما إلا زاره من شرق الجزائر إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها، وكذلك في طريقه إلى

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص81.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص122، 123.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص464.

(4) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص612.

(5) ينظر: مختار بن الطاهر فيلالي، رحلة الورثيلاني، عرض ودراسة، د.ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1998، ص62-63.

(6) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص13.

(7) المصدر نفسه، ج1، ص16.

المشرق فكان يتوقف عند كل عالم أو ولي سمع به ليزوره"[1]، "ومررنا على قبر الشيخ الولي الصالح والقطب الواضح رحمة وطننا وغيث بلدنا سيدي يحي العيدلي نفعنا الله به أمين"[2]، ويزور في رحلته في كل بلد الأولياء الأحياء والأموات، كالبدوي في مصر **(ج2، ص657)** وأولياء إليه بليبيا **(ج2، 714-732)** وتونس **(ج2، ص756-757-770-771)** وأولياء الله بقسنطينة **(ج2، ص800)** فلا يترك وليًّا في مسار رحلته إلا زاره.

2- مسارات العجيب:

يظهر العجائبي بعدة أشكال في رحلة الورثيلاني، يقول الباحث شعيب حليفي: "لكن حضور العجائبي المرتبط بالدين يظل مهيمنا لاعتبارات شتى، منها هيمنة النصوص الرحلية الحجية والزيارية، وتأثير الوعي الديني والمعجزات، وارتباط الرحّالة بهذا الفضاء واعتمالاته سواء كان الرحّالة فقيها أو متصوفا أو متأثرا".[3]

2-1 الغيبي:

يدخل الغيبي في كرامات الأولياء، وهذا ما حكاه بموت الخيل لقوم تعدو على زرع سيدي الشيخ يحي العيدلي[4]، فيعمد إلى تسجيل تدخل الغيب في حياة الآخرين لإثبات كراماتهم، حتى أن حضور الغيبي يصبح شيئا متجاوزا للكرامة، قريبا من المعجزة أو شبيها بها، ففي حديثه عن كرامات سيدي مزيان أنه أخبر عنه لا يفعل شيئًا حتى يستأذن النبي صلى الله عليه وسلم، وكله كرامات مشهورة "وهي أنه أتاه فقير في أيام الحج فقال له والله أن أحج في هذه الأيام، فلما ألح على الشيخ وذلك في زمان الخريف أعطى له عنقودا فكمل أكله في مكة المشرفة، ثم لما كمل حجه وجد نفسه في داره".[5] وهذا الكلام يحيلنا إلى البركة التي هي:" قوة خفية أشبه ما تكون بالسحر والسياق، بل المرجعية التي تستند إليها هذه الحكاية ليست إسلامية خالصة، إنّها مرجعية

---

(1) مختار بن الطاهر فيلالي، رحلة الورثيلاني، ص29.

(2) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص19.

(3) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص471.

(4) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص21.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص29.

سحرية أسطورية، ... وإن كان في الإمكان اعتبارها كذلك رمزية، بل هي رمزية لأن غير المباشر فيها يحيل على المباشر، أي أن الأولياء أبواب إلى الله".[1]

ولإثبات كراماتهم التي تتواصل حتى بعد مماتهم وتُظِّلُ رحمتهم كل من يجاورهم يذكر الورثيلاني حكاية الشيخ سيدي أبو علي المسيلي، أن من كراماته بعد موته "أن شخصا من تونس له صديق في بجاية مات يراه دائما في النوم يعذب، ولما مات أبو علي المسيلي رآه في نعيم وسرور وسأله عن السبب وكان مدفونًا في جبل خليفة فقال له لما مات الشيخ غفر الله لمن كان بين أطراف المدينة من قبره إلى الجبل ضيافة له وهدية نفعنا الله به أمين"[2]، إنّها بركة الولي، تلك القوة الخفية التي يملكها أولياء الله، وتجعلهم ذوي مكانة وخاصة لدى الله ولدى الناس، فهذا الولي ببركة دفنه في هذا الجبل يغفر لكل من معه.

وعندما يتكلم الورثيلاني عن الركب الجزائري، يستحضر كراماته لأنه أراد تطبيق الحدود على أهل عامر لمخالفتهم أحكام الشرع، فمن عاداه لم يرجع إلى بيته.[3]

2-2 الخوارق:

من أجل إضفاء طابع المبالغة على الرحلة يلجأ الرحّالة إلى تلوين رحلته بالخارق بمختلف أنواعه:

أولاً: الخوارق في السلوك والطباع، خروج سيدي الهادي وفرسه وهو ذو الطول العظيم من باب لا يخرج منه الطفل[4]، ويتجلى الخارق هنا من خلال القدرة عن فعل أشياء محيرة ومدهشة.

ومن الخوارق في السلوك، أن سيدي إبراهيم بن عمار لم يفوت صلاة الصبح مع شيخه سيدي يحي صيفا وشتاء، وقد "فعل أن الشيطان يصنع النار له لعله يعوقه عن اللحوق به، فشعر به

---

(1) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، (د.ط)، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، (د.ت)، ص44.

(2) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص41.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص622.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص24.

و لم يلتفت له أصلا ولعنه واستعاذ من شره"[1]، وهذه السلوكات لا تصدر إلا من أولياء، وزهاد تدل على طبيعتهم وقدرتهم على الصبر والتحمل.

ثانيًا: ومن خوارق الأولياء تكليم الجماد، كما خاطب الجبل سيدي يحي العبدلي: "أنه لما بنى مسجده المعلوم اختلفوا في القبلة، فلما اختلفوا فيها قال: الشيخ سيدي يحي لجبل فوق قريته انخفض فانخفض فتبينت لهم الكعبة ورآها كل من كان هناك".[2]

أن يكلم الإنسان الحيوان شيء طبيعي، ولكن أن تتكلم الحيوانات فهو الشيء العُجاب، والذي لم يحدث إلا لأنبياء الله. فيذكر الرحّالة ما حكاه بأنه سمع من إبراهيم الحاج البجائي "أنه سمع الحيتان في البحر تقول سبحان الله أحمد بن عبد العظيم ولي الله"[3]، ومن خوارق الشيخ إبراهيم الحاج البجائي أنه شهد من طرف السيد أبا القاسم الحاج بأنه رآه يجذب الشمس مع الملائكة.[4]

2-3 عجائبي الطبيعة:

حضور العجائبي في الطبيعة، وعلاقته بالإنسان خادم له من أجل إيقاظ حيرته، ومن غرائب الطبيعة، نجد تعجب الرحّالة في بلاد الحجاز من اختلاف الجو- المناخ- بين نهار حار، وليل بارد، "وقضينا عجبا من شدة الحر والبرد في المكانين المتقابلين"[5]، وأما ما عدّه الرحّالة من عجائب الطبيعة، وخوارقها عند حديثه عن المدينة، وأماكن الماء التي تشفي المرض فيذكر:

من مصادر الماء الموجودة بالمدينة، وأصبحت مقصودة بالزيارة والاستشفاء، قالت أسماء بنت أبي بكر كنا نغسل المرضى من بئر بضاعة ثلاثة أيام فيعافون[6]، ومن المواضع في المدينة تربية صعيب[7]، وبتراب مشهد حمزة[8] فقد ذكر أنها تشفي من الحمى.

---

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص61.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص20.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص23.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص23.
(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 514
(6) المصدر نفسه، ج2، ص572.
(7) المصدر نفسه، ج2، ص575.
(8) المصدر نفسه، ج2، ص576.

ويذكر من الأماكن التي مرَّ بها الورثيلاني عند عودته في طريق الحج، مدينة المنستير بتونس، وأن بها بركة لشفاء المرضى من العلل، ويروي حكاية الناس بأن سيدنا سليمان عليه السلام، أمر الجن بتسخين البركة وعند وفاته لم تعلم الجنّ بذلك فبقوا على ما هُم عليه[1]، وبهذا يرتبط العجائبي في الطبيعة بالدين من خلال تسخين البركة وتداوي المرضى بها.

ومن عجائب الطبيعة ما يذكره الرحّالة من كتب التاريخ حول " إفاضة نهر النيل[2]، وهذا دلالة كرامة صحابة رسول الله.

إلا أن خوارق الأفراد أولياء الله، هي التي تحضر بكثرة وخاصة قدرتهم على شفاء المرضى من العاهات المستعصية، فهذه بركات الولي الشيخ سيدي عيسى بن محمد، وقد مسح على عين الأعور فرجعت أحسن من قبل.[3]

2-4 التحول:

إن وجود التحول هو إحدى دعامات العجائبي، سواء هذا القول يطال الإنسان أو الطبيعة بقصد إحداث الإدهاش والحيرة، فالورثيلاني يذكر، حكاية الشيخ سيدي يحي مع الشيخ التواتي الذي طلب منه شيئًا من الزيت، فأمر سيدي يحي الطلبة يأخذ المعز إلى الشيخ دون أن يكلموا أحدًا في طريقهم إلا أنهم خالفوا الوصية فتحولت المعز إلى جلودا من زيت فشق عليهم أمر حمل الجلود مملوءة زيتا إلى بجاية[4]، هذه الحكاية تدل على قدرة الإنسان على تحويل الحيوان، ومسخه إلى جلود مملوءة من الزيت، تأكيدا لكرامة الشيخ.

2-5 الاختفاء:

من دعامات العجائبي حدوث الاختفاء وهو متجذر في الموروث الشعبي والديني، فيحدثنا الرحّالة عن كراماته المتواترة لسيدي يحي العيدلي عند رجوعه من سياحته بقي مختفيا عن الناس نحو

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص759.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص666.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص62.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص20، 21.

عشر سنين، وأمه على قيد الحياة، ولقد قام أهل قريتها بذبح ثور، ولم يجعلوا لها نصيبًا منه، فأراد معاقبتهم فلم يجدوا من لحم الثور ماعدا الرأس والذيل، وعند خروجه عليهم أمسك الجلد من الذيل وطلب من الثور فقام بإذن الله وهنا ظهر أمر الشيخ.(1)

فاستحضار الاختفاء تأكيد لكرامة المختفي الملتبس في وجوده على الرؤية بقدرة مسخرة من الغيب، وهذا لاتصاله الروحي مع عالم الغيب دون وجود واسطة لهذا الاختفاء، والهدف من الخروج منه لتقديم مساعدة لأمه التي ظلمت من طرف أهل قريتها، وليطبق عليهم العقاب نتيجة ذلك.

3- الأحلام في الرحلة الحجازية:

الحلم هو "تجربة سمعية أو بصرية تروى على أنّها قد حدثت أثناء النوم"(2)، وميز العرب بين الحلم والرؤيا، إذ "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان"(3)، بل إنّ الرؤيا هي آخر ما تبقى من النبوة، وهذا ما يدل على تجذر الحلم في حياة الرّسل والأنبياء وقصصهم كقصة يوسف عليه السلام **﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾** [سورة يوسف، الآية: **21**]، يقول الواحدي في معنى الآية أنّها تأويل الرؤيا(4)، إذ أن الحلم مرتبط بالمقدس والديني.

قدم لنا القرآن الكريم آيات عديدة تتحدث عن الرؤيا وتأويلها، ونجد كتب الحديث الشريف تقدم لنا أخبارا عن الرؤيا من خلال التفريق بين الحلم والرؤيا، وبيَّن الفقهاء والمعبرين* شروط وكيفية النوم وشروط الحلم المكروه وطريقة مواجهته، وفصّلَّ العلماء في آداب الحلم، حيث يشترط في الرائي الحفاظ على الفطرة والنوم على جنبه الأيمن وغيرها.(5)

---

(1) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية ج1، ص21.

(2) فدوى مالطي دوجلاس، بناء النّص التراثي (دراسات في الأدب والتراجم)، سلسلة دراسات أدبية، (د.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص151.

(3) ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، إشراف مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010، ص385.

(4) ابن شاهين، كتاب الإشارات في علم العبارات، مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010، ص603.

(*) اهتم بالحلم العلماء والفقهاء، فبحثوا وجمعوا روايات عنه، وحاولوا التقعيد له وضبط آلياته، فظهرت الكثير من الكتب التي تحاول تأويل الحلم من أشهرها: منتخب الكلام في تفسير الأحلام لابن سيرين (110هـ/729م)، والإشارات في علم العبارات لابن شاهين الظاهري (873هـ/1468م) وتعطير الأنام في تعبير المنام لعبد الغني النابلسي (1143هـ/1731م).

(5) ابن شاهين، كتاب الإشارات في علم العبارات، ص604.

أما ما تعلق بالزمان، فأصدق الرؤيا كما يرى ابن شاهين الرؤيا التي تكون في الربيع والصيف وأضعف ما تكون في الخريف والشتاء، أما زمن رؤيا فالليل أقوى من النهار "وأصدق ساعات الرؤيا بالأسحار"(1)، وهناك من يرى بخلاف ذلك كما نجد عند النابلسي الذي يرى أن رؤية النهار أقوى، وإن اتفق فأصدق ساعات الرؤيا ألا وهي الأسحار.(2)

وقسم النبي صلى الله عليه وسلم الرؤيا إلى ثلاث يقول "إن الرؤيا ثلاثةٌ فرؤيا بشرى من الله تعالى، ورؤيا من الشيطان، ورؤيا يحدث به الإنسان نفسه"(3)، وقسم بعض المعبرين، الرؤيا الصالحة إلى قسمين قسم بُشرى وقسم تحذير.(4) ويجب تحري الصدق في رواية الحلم(5)، واختيار على من يقص حلمه أن يكون عالِما أو ناصحا أو ذي رأي.(6)

أصّلت الثقافة العربية لهذا العلم –علم تعبير الرؤيا- واعتبرته من العلوم الشرعية، وهذا خوفا من تداخله مع الدجل والشعوذة.(7)

تموقع الحلم في الثقافة العربية، وارتبط بالمقدس والديني، واعتبروا العلم المهتم به- علم التعبير- من العلوم الرفيعة المقام، وهو بدوره علم مقدس كقدسية الحلم. أما الحلم في الثقافات القديمة فقد ارتبط بالفلسفة واعتبر جزءًا منها، لا علاقة له بالجانب الديني، كالفلسفة اليونانية، إذ يرى أرسطو أن الأحلام هي مجرد بقايا ضمن الانطباعات الحسية.(8)

ويرى الفقيه والرحّالة عبد الغني النابلسي أن الحلم يتشكل- حسب المعبرين من المسلمين- من "الرؤيا يراها الإنسان بالرّوح ويفهمها بالعقل. ومستقر الروح نقطات دم في وسط القلب ومستقر القلب في رسوم الدماغ. والروح معلق بالنفس، فإذا نام الإنسان امتد روحه مثل السراج

---

(1) النابلسي، تعطير الأنام في تفسير المنام، د.ط، إشراف مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010، ص06.
(2) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 391.
(3) المرجع نفسه، ص387.
(4) ابن شاهين، كتاب الإشارات في علم العبارات، ص605.
(5) ابن شاهين، ص606، ابن سيرين، ص 391، النابلسي، ص07.
(6) ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص 385.
(7) ابن شاهين، كتاب الإشارات في علم العبارات، ص603.
(8) الكسندر بوريلي، أسرار النوم، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 163، يوليو 1992، ص89.

أو الشمس، فيرى بنور الله وضيائه تعالى ما يريه ملك الرؤيا وذهابه ورجوعه إلى النفس مثل الشمس، إذا غطاها السحاب وانكشف عنها، فإذا عادت الحواس باستيقاظها إلى أفعالها ذكر الروح ما أراه ملك الرؤيا وخيل له. وقال بعضهم إنّ الحس الروحاني أشرف من الحس الجسماني، لأن الروحاني دال على ما هو كائن، والجسماني دال على ما هو موجود".(1)

إنّ فهم الحلم وتفاصلاته وأنواعه وشروطه وكيفية تشكيله وتجذره، وارتباطه بالنسق الثقافي للشعوب والأمم "الذين ارتبطت خوارقهم بالحلم والهذيان، وبقوة نفسانية، يمكن القول أنّها كانت تتماس رغم خصوصيتها من- بعيد أو قريب- مع ما كان يسلكه البوذيون، وجماعات هندية أخرى"(2). كان للحلم تأثير كبير في الشعوب والحضارات القديمة إذ عُدّ الحلم كالنبوءة وأقوى من الواقع، وبهذا يدخل الجانب النفسي والاجتماعي في إنتاجه.

تُشِكل الأحلام والرؤى جانبًا هامًا من نصوصنا السّردية نجدها في الحكايات الشعبية، ورسالة الغفران، ورسالة التوابع والزوابع، ومنامات الوهراني، وليالي ألف ليلة وليلة، والحكايات العجائبية، وقصص الأنبياء، وكتب الأخبار، والرحلات. إنّ الرؤيا "تخترق بنية الثقافة العربية بدءًا من البنية الدلالية للغة لتتشرب في بنية النّصوص السردية، ومنها إلى نظرية المعرفة والنبوءات وأخيرًا تصبح أداة إيديولوجية للخطابات تسعى بها لتحقيق مشروعيتها المعرفية بالخطابات الأخرى".(3)

عندما نجعل من الحلم وتعبيره، موضوعا فلأننا نعتبره نصا مثل أي نص أنتجه الإنسان، إلا أنّه نص من طبيعة مختلفة لأنّه يُرى ليلا في الغالب في حال النوم، هذا الاختلاف يجعله أقرب إلى العجائبي الذي ولد الحيرة للرائي والمتلقي، ويجعله نصا صعب التأويل والفهم. (4)

---

(1) النابلسي، تعطير الأنام في تفسير المنام، ص06.

(2) شعيب حليفي، الرّواية الفانتستيكية، ص16.

(3) نصر حامد أبو زيد، "الرؤيا في النّص السّردي العربي"، مجلة فصول، مج13، ع03، خريف 1994، ص339.

(4) ينظر: سعيد يقطين، السّرد العربي، مفاهيم وتجليات، ص232.

فالأحلام تذهلنا حين يكون محتواها وسيرها خارجين عن مجرى حياتنا الواعية... نرى أشخاصًا وأشياء ما واجهناها أبدًا... نخاطب أناسًا لم نرهم من سنين، نجد أنفسنا في أماكن غريبة، نتجول من غير حدود للزمن أو الفضاء.[1]

وتقوم الأحلام باستشراف أحداث ستقع في المستقبل، حيث تقوم العناصر العجائبية التي تتفاعل عند تلقي الحلم أو الرؤيا العجائبية باستشراف الأحداث، وبكسر نمطية الزّمن وخطته بزمن الرؤيا، وبهذا يصبح هناك زمن القص (الرؤيا)، وزمن التأويل الذي يقوم به المتلقي، ولعبة الزمن في نصوص الحلم تتعرض لتحولات من الماضي والغيب إلى المستقبل "فالأحلام شهادة على حقائق آنية حياتية أو الأحلام جهد لنقبل الماضي، أو تعبير عن آمال ومخاوف بالنسبة للمستقبل"[2]، وهذا بالنسبة إلى الإنسان العادي؛ أما بالنسبة للأولياء وكراماتهم فهي اختراق المستقبل وكسر لزمنية الحاضر.

يدخل في إنتاج النّص الرحلي كلّ من الواقعي والإستيهامي، وبهذا فلا يوجد فرق بين الرؤيا والحلم في نص الرحلة، باعتبار أن بعض نصوص الرحلات تنتمي إلى الحلم، وينتمي الحلم إلى الذات الحالمة وهو بدوره منصهر في النسق الثقافي والديني العام.[3]

"فكيف تشكل نص الحلم في الرحلات وشكّل عصبَها المتّخيل؟".

ارتبط حضور الحلم في الرحلة، بأحداثها عن طريق الرّاوي الرحّالة (الرائي) وأحلامه، فيما يخص سير الرحلة، أو ما ذكره الرحّالة عن الآخر وأحلامه.

أولًا: فيما يخص أحلام ورؤى الرحّالة (الرائي أو الرّاوي) الذي يرى ما له علاقة برحلته ومسيرها، لأن الحلم انعكاس لآمال ورغبات ومخاوف الإنسان من مصير مجهول وأرض لا يعرفها، و ارتباط الحلم أو الرؤيا بذات الرحّالة، ومسار حياته مبني على الصراع والحضور الديني.

ثانيا: هي أحلام ورؤى الغير التي لا علاقة لها بالرحلة وإنما مبثوتة في ثناياها.

---

(1) ينظر: إبراهيم فريد الدر، علم الأحلام، منافعها ومحتواها ونظرياتها، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2001، ص12.

(2) المرجع نفسه، ص12.

(3) ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص418.

3-1 الحلم عند العياشي:

تتم المزاوجة بين السرد والتأويل في خطاب الأحلام، فيكون الحلم بمثابة الحدث الواقع في الحاضر، غير أن السارد –الرحّالة- يستبق الأحداث ليؤشر على تحقق هذه الرؤيا سواء تعلقت به أو بغيره. ويبدو أن الرؤيا في خطاب الرحلة العياشية قد شكلت زاوية مهمة لتنوع موضوعاتها وفضاءاتها وأصحابها.

فبدأ الحديث عنها في الصفحات الأولى من الرحلة من خلال ذكر رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام واختلاف الفقهاء والمتصوفة في تأويل حقيقتها، ليصادف القارئ بعد ذلك وعلى طول الرحلة مجموعة من المنامات أو الأحلام التي ترتبط بشخصية من الشخصيات إما المصاحبة للرحّالة في رحلته، أو التي ورد ذكرها من خلال الحديث عن فضاء من الفضاءات. وما يهمنا نحن من هذه المنامات هو طبيعة خطابها ومزاوجته بين السرد والتأويل، وهي مزاوجة تحرك ذهن المتلقي في اتجاه مجموعة من الأسئلة التي تكسر منطق الواقع في الخطاب الرحلي، وحمل جوانب منه على تخييلية خاصة تتخلله من خلال تأويلات للوقائع والأحداث وتعمل على ملئها بدلالات جديدة لم تكن حاضرة في ذهن الرحّالة – الشخصية زمن القيام بالرحلة، بل هي قيم دلالية جديدة أضيفت إلى الوقائع في زمن لاحق حيث كانت ذاكرة الرحّالة تعمل على توضيب المشاهد والأحداث وتؤثث الفضاءات عبر نسقية سردية خاصة تضمن تمرير هذه الدلالات غير الطبيعية التي يشحن بها السارد- الرحّالة خطابه من أجل إقناع المتلقي، وحمله على الاعتقاد في ما يقدمه له ومن أحلامه التي يؤولها بتحقق ما وقع مباشرة نقرأ:

فهنا الراوي هو الرائي الذي يرى نفسه ما له علاقة بمسار رحلته، فالأحلام انعكاس للرغبات وتحقيقًا لها رؤيا للرحالة العياشي يقول: "كنت رأيت في النوم عند ابتدائنا لقراءة الشمائل أن صاحبنا الشيخ المسن عبد الكريم التمام أتاني بسبحة من جواهر ويواقيت ثمينة فجعل يُظهر لي محاسنها واغتبطت بها كثيرًا، فلما كان الغد بعد فراغنا من الدرس ابتدأ الشيخ عبد الكريم المذكور الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم التي جرت العادة بختم المشايخ بها الدروس في البلاد المشرقية

كلها مصرا وشاما حجازا، وهي : اللهم صل أفضل صلاة على أشرف مخلوقاتك، سيدنا محمد وعلى وآله وصحبه وسلم، عدد معلوماتك ومداد كلماتك، كلما ذكرك وذكره الذاكرون، وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون، يكررونها ثلاثا في آخر كل درس خصوصا الدروس الحديثية، ولم نزل نقرؤها عند الفراغ من القراءة إلى ختم الكتاب، فتأولتها الرؤيا التي رأيت، ولعمري إنها لرؤيا صادقة، فإذا لم تكن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في العبادات بمترلة الجواهر واليواقيت في الأموال، فلا شيء غيرها في العبادات أحق بهذا الوصف"[1]، هذه القراءة بما تحويه هي الجواهر. يقدم الرحّالة حدثين مختلفين في الزمن يتعلق الأول بالرؤيا في النوم والثاني بما تلقاه في مجلس الشيخ عبد الكريم من علوم الحديث. قدم السارد وقائع متتالية وقعت بين الحلم ليلا، والواقع نهارا. وبعدها مباشرة يتحول الرحّالة من سارد إلى مؤول، ليربط بين الحدث الحلمي والحدث الواقعي. وبهذا يخترق حدود الواقعية التي تشترط التوثيق ليتحول إلى خطاب تخييلي تأويلي يجمع فيه بين حدث الحلم والواقع.

وتتكرر هذه الصورة في مقاطع متعددة في الرحلة، يحاول من خلالها الرحّالة أن يؤكد على فكرة أو معرفة من المعارف التي يعتقد فيها ويمررها في خطابه. فبحكم اعتقاده الصوفي وإيمانه بكشف الحجب وتلقي معرفة عليا عن طريق التعبد والترقي، يعتبر المنامات طريقة للحصول على هذه المعرفة العلوية وبلوغها.

ومن رؤيا الغير التي يذكرها العياشي، رؤيا لشيخ شهاب الدين أحمد بن التاج: "أخبرني أنه رأى في صغره رؤيا، وهي أنه أدخل بستانا وقيل له: هذا بستان العلوم، فرأى فيه أشجارًا كثيرة، كل شجرة تنسب إلى علم من العلوم، قال: فأول شجرة لقيتني وأنا داخل من باب البستان شجرة علم النحو، فإذا ساقها الكلام كأنه مكتوب مستطيلا مرفوعا في الهواء، وتفرعت عن ذلك الساق أغصان ثلاثة: أحدها اسم، وثانيها فعل، وثالثها حرف، كأنها مكتوبة أيضا على هيئة الساق المتقدم، ثم تفرع ساق الاسم إلى فروع كثيرة من معرب ومبنى ومعرفة ونكرة، ومشتق وجامد إلى

[1] العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص 336.

غير ذلك، وكل فرع ينقسم إلى فروع أخر وهلمَّ جرًّا، ثم الفعل كذلك ثم الحرف إلى أن أكمل فن النحو كله، وكذا أشجار سائر العلوم.

قال: وبقيت صورة ذلك منقوشة في خاطري كأني أشاهدها الآن، ولما استيقظت قصصت الرؤيا على والدي واستبشر بها، قال لي: ولم أزل من ذلك الوقت يختلج في خاطري تصنيف كتاب جامع للعلوم التي رأيت في الرؤيا، وأسميه بالاسم الذي ذكر لي في الرؤيا، وأرتبه على ترتيب ما رأيت"[(1)]، يصبح الحلم تحقيقا لرغبات دفينة في المستقبل، فتمحى الحدود بين الحلم والحقيقة.

ويذكر أيضًا، حلما لرجل مغربي يخبرنا به على لسان الفقيه سيدي الشيخ محمد الفزاري محدثًا الرحّالة يقول: "فجاءني ذات يوم وقال لي: إني رأيت في النوم أختي، ورأيت رجلا جالسا مقطوع اليد تسيل دمًا، فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا الإسلام، قطعوا يدي بسلا، قال: فلما أخبرته قلت له: الذي يظهر لي من رؤياك أن الرجل الصالح المجاهد الذي كان بسلا قد قتل، قال: وبعد ذلك في آخر العام قدم الحجاج من المغرب وأخبرونا بموته (رضي الله عنه)".[(2)]

نلاحظ أن في الحلمين الأخيرين يتم رواية الحلم –الرؤيا- وتفسيرها في الآن نفسه من قبل أحدهم، حيث في حلم الأول يفسر من طرف والد الشيخ شهاب الدين، ويحاول الشيخ تطبيقها كأنها وصية أو هاتف، أما في الحلم الثاني، فإنها تفسر من طرف الفقيه سيدي الشيخ محمد الفزاري، وتتحقق كما فسّرها وهذا دلالة على تمكنهم من علم تأويل الأحلام.

3-2 الحلم عند الورثيلاني:

يتحدث الورثيلاني عن رؤيا الغير في رحلته، فيذكر:

الرؤيا بالنسبة للأولياء، وهي رؤيا صادقة تحقق، فهذا سيدي علي بن عبد الرحمن البجائي، يقول: "رأيت فاطمة الزهراء في النوم فقالت أنت من جيراننا ثم إنه ذهب إلى الحج ومات في المدينة ودفن في البقيع"[(3)]، هذه الأحلام تبوح بكون الرائي قريبًا من الكرامة، فتعطي صيغة القدسية على الأشخاص.

---

(1) العياشي، الرحلة العياشية، ج2، ص65، 66.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص103.

(3) الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص24.

ويُعد حضور الهاتف في النوم على اعتباره رسالة يتم تبليغها، يحدثنا سيدي أحمد: "رأيت قائلا يقول لي فأووا إلى الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته الآية" فسكن موضعا كذلك، وهو المسمى اثروش مستند إلى الكهف كما رآه في النوم".[1]

ينقل الورثيلاني عن الشيخ أبي سالم حكاية منام بعض الفقهاء الذين كانوا ينكرون على أهل المدينة خروجهم إلى جبل أُحد، فإذا بأحدهم يرى النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهو يدخل ويخرج من الحجرة ويقوم ويقعد كفعل المتهيئ للسفر، وأثاث السفر معدة بين يديه فيسأله الفقيه أيريد السفر فيجيبه الرسول صلى الله عليه وسلم، بأنه يريد الخروج لزيارة "حمزة" مع أهل المدينة، فاستفاق الفقيه من نومه، وهيأ للخروج مع أهل المدينة.[2] فهناك رسالة صريحة من طرف رسول الله صلى الله عليه وسلم، على جواز خروجهم لزيارة جبل أحد.

وينقل حكاية أخرى: "قال أبو سالم أو خبرني من أثق به أن هذا الصالح – العريفي- كان يجلس عند زيتونة عند قبره حين كان حيًا، فجاء رجل بعد موته فجلس في ذلك المحل وشرب فيه الدخان، فلما نام ذلك الرجل في الليل جاءه ووقف عليه وضربه على رأسه وقال له مكان كنت أجلس فيه، فجئت إليه فنجسته فأصبح الرجل أعمى [3]، فإذن تتوصل كرامات هؤلاء حتى بعد الموت.

ومن المنام الدّال على صدق كرامات الأولياء، رؤيا تتحقق إذ يخبرنا الشيخ أبو مهدي عيسى الثعالبي نقلا عن مشايخه أن سيدي عبد الوهاب الشعراني عزم مرة على التخلف عن مولد سيدي أحمد البدوي، وأن لا يذهب إليه لما يقع هنالك من المناكر فلما عزم على ذلك، وقرب الوقت رأى في المنام سيدي عبد العالي خديم سيدي أحمد البدوي يحثه على عدم الانقطاع على زيارتهم

---

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج1، ص89-90.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص555.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص734-735.

وبأنه سيطعمه ملوخيه، فعزم على الذهاب للمولد وصادف أن لم يطبخ أهل القرية في تلك الليلة ما عدا ملوخيه[1]،فجاءِ الحلم هنا محملاً بالعجائبي والكرامة.

يحكى سيدي محمد بن القاضي الملقب أبا وغثوش للرحالة الورثيلاني رؤياه قال: "أني رأيته صلى الله عليه وسلم. وكنت أسأله الشفاعة أو كلاما هذا معناه وأعيد له ذلك المرة بعد المرة حتى قال لي أبي شفعت فيك أو أنك مغفور لك أو لا تخف".[2]

ورؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم بُشرى ومغفرة وأمل بالشفاعة على حسب تأويل الرحّالة لمنام القاضي، فرؤيا الرسول (صلى الله عليه وسلم) حسب تعبير المعبرين حقيقة، فابن سيرين[3] أورد الحديث الصحيح عنه أنه قال: "من رآني في المنام فسيراني في اليقظة فإنَّ الشيطان لا يتمثل بي"، وفي رواية: "من رآني فقد رأى الحقَّ"، وفي رواية أنس رضي الله عنه: "من رآني في المنام فلن يدخل النار"، وفي رواية: "من رآني في منامه فقد رآني حقًا، ولا ينبغي للشيطان أن يتصوَّر بصورتي"، فإذن رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم؛ وقوله الحق.[4]

---

[1] الورثيلاني، الرحلة الورثيلانية، ج2، ص556-557.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص617-618.

[3] ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص313.

[4] المرجع نفسه، ص314.

تركيب:

• لا يجادل المرء في أهمية ونوعية ما تكتنزه الرحلات المغاربية من أفكار ومشاهدات وآراء خاصة بالآخر، وما زخرت به من توصيفات صورتهم جوانب عدة من تاريخ وحضارة المدن العربية.

• يمكن اعتماد الرحلة للتأريخ للفكر العربي الإسلامي في المغرب والمشرق الإسلاميين، وبالتالي تبين الآفاق الدينية والمرجعية السلفية التي كانت تؤطر ذلك الفكر وتطغى على منتوجاته المعرفية في مختلف أجناسها وأشكالها.

• تناول أخبار العثمانيين بالمديح والإعجاب في أكثر من موضع والإشادة بخدمتهم للحرمين الشريفين، بل العزوف عن إشارة مسألة الشرعية بالنسبة للملك العثماني. وما يعاب على هذا النوع من الكتابات العربية الإسلامية التي اهتمت بتاريخ العثمانيين عدم وعي مؤلفيها وعدم إحساسهم بعلامات التراجع والتقهقر التي ميزت تاريخ "دار الإسلام" في مقابل "دار الحرب" بل وقد غاب عن هذه الكتابات مما بدى من عجز وشيخوخة في تاريخ السلطنة العثمانية منذ العقود الأخيرة من القرن السادس عشر ميلادي وطيلة القرون اللاحقة، فبالنسبة لهؤلاء يظل سلطان العثمانيين تجسيدا "لملك البرين والبحرين" ورمزا لعظمة الإسلام ونكاية في أعداء الدين.

• صعوبة الجزم بمدى موضوعية وشمولية مثل هذه الكتابات، وكذا ما يصادفه الباحث من عناء في الفصل بين ما هو ذاتي وبين ما هو موضوعي في متضمنات هذه التآليف. وإذا كانت هذه الملحوظة تكاد تستوعب مجمل كتب الرحلات، فقد ردد العياشي خدمة العثمانيين للحرمين الشريفين وأطنب في وصف تفانيهم في رعاية أمور الحج، ولكن في المقابل لا يقيد لنا شيئا بخصوص السلاطين الذين امتثلوا لهذه الخدمة عبر زيارة الأماكن المقدسة وأداء مناسك الحج والعمرة.

الفصل الثاني

التحييل في الرحلات الزيارية

I- الرحلة الزيارية

أولا- الزيارة

ثانيا- الولاية

ثالثا – الكرامة

رابعا– قدسية الولي

خامسا– الآخر في الرحلة الزيارية

سادسا- العجائبي والغرائبي في الرحلة الزيارية

سابعا- الأحلام بين الكرامة والعجائبي

ثامنا- بنية الكرامة

I- الرحالة الزيارية:

يزخر المتن الرحلي المغاربي بنمطين بارزين من الكتابة الرحلية وهما: النمط الزياري، والنمط الصوفي[1] ويخضع هذان النمطان لرؤية مضمونية جعلت منهما مجرد "رحلة دينية"، دون الإلتفات إلى طبيعة الخطاب السائد في هذين النمطين من خلال محكي "**Récit**" رحلي يتسم بالغنى والتنوع في هذين النمطين خاصة والرحلة عامة.[2]

الموضوع الديني ليس وقفا على هذين النمطين، بل نجده في الرحلة الحجازية أيضًا، وإذا كان العنصر الديني مكونا موضوعيا، فهو في الوقت ذاته مكون بنائي في النص الرحلي، مما يدفع الباحث إلى إعادة النظر في السرد الرحلي من جهة، ومن جهة ثانية في مستويات التصنيف من حيث الإرسالية السردية، ومستويات وجدلية ارتباطها بالمتلقي الذي يتسم بالخصائص الفكرية والأخلاقية والكراماتية الثابتة (الرحلة الزيارية)، أو بالحركية والتغير (الرحلة الصوفية)، علما أن المتلقي في هذه الأخيرة هو المرسل في أغلب الأحيان. لهذا السؤالُ الذي يطرح نفسه: ما هي مكونات الرحلة الزّيارية؟ وما هي مكونات رحلة ابن قنفذ؟* باعتبارها أنموذجا لهذا النوع من الرّحلات.

---

[1] الرحلة الصوفية: تقوم على رصد الذات، ونجد أن المرسل والمتلقي شخصية واحد لا تتغير، ينظر: عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، النص-النوع-السياق، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006، ص101.

[2] المرجع نفسه، ص 101.

(*) ابن قنفذ: هو أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب القسنطيني المشهور بابن قنفذ، ولد في عائلة علم وصلاح بمدينة قسنطينة حوالي سنة 740هـ/1339م، وكان والده وجده من خطبائها كما أن جده لأمه يوسف الملاري المتوفي سنة 764هـ/1362م، كان من مشاهير الصوفية والمربين الروحيين، وقد كان له أثر عميق على حفيده أبي العباس كما يظهر ذلك في أنس الفقير، وكان أبوه أديب مرموقا مع اتجاه صوفي كذلك مما جعل ابن قنفذ ينشأ في وسط يسوده الاهتمام بالعلم والأدب والتصوف، وبعد أن بدأ دراسته على يد والده ثم جده لأمه انتقل إلى فاس للأخذ عن علماء جامعتها الشهيرة، أعجب ابن قنفذ بالوسط العلمي الذي وجده بالمغرب فلم يكتف بالتبحر في العلوم العقلية والنقلية من فقه وحديث ونحو وتاريخ ومنطق ورياضيات وفلك وطب وغير ذلك، بل أنكب على التعمق في أسرار التصوف والبحث عن رجاله وملاقاتهم. فمن ثم تولدت في ذهنه فكرة السياحة في ربوع المغرب ساعيا وراء الاتصال بالأولياء الأحياء وزيارة أضرحة المشاهير منهم الذين طبعوا الفكر الديني المغربي بطابعهم الذي تحول بعد ذلك في انحراف ضار إلى الطرقية الفاسدة التي استولت أيام الانحطاط الفكري على عقول المغاربة، إلى أن قضت عليها الحركة السلفية المباركة التي أعادت للروح الدينية الإسلامية صفاءها وبساطتها وسموا مبادئها. توفي سنة 809هـ أهم مؤلفاته: شرف الطلب في أسنى المطالب، الوفيات الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تسهيل المطالب في تعديل الكواكب، طبقات علماء قسنطينة... الترجمة من مقدمة الرحلة الصفحة ت-ج.

• **تقوم أهم مكونات الرحلة الزيارية عامة**[1]، وفي هذا النص خاصة استنادها إلى متلقي ثابت، وهذا الأخير يكون عادة مجسدا للولاية، أو الطريقة من خلال صفات محددة تتناسل في السلالة أو الذرية الصالحة، وتتموقع في مزار معين يتسم بتراتبيته، هذا المزار المتسم بدوره بالثبات أيضا في الوظائف والأشكال. ومن الضروري أن يخضع هذا المزار لتناسل- كما هو الشأن في صاحب الطريقة- محدد يتسم بتراتبية المقدس بين المركز (الضريح أو الزاوية) والزوايا المنتشرة في البلاد سواء في الداخل أو الخارج، وهذا ما نجده في الرحلة من خلال التعريف بالقطب أبي مدين وحياته ومشايخه (بن حرازهم، أبي يعزى).

• أما المرسل فهو الزائر –ابن قنفذ- المتجدد في الزمان (العصر)، أو في المكان (البر والبحر) (السهل أو الجبل)، وانطلاق الرحلة من قسنطينة نحو المغرب، لزيارة أولياء الله وحضور مواسمهم.

هكذا يذوب الزمان والمكان في "اللاّزمنية" الولي أو صاحب الطريقة ذلك أن "الولي" لا ينتهي بانتهاء عمره، بل يصبح مزارا بعد وفاته، في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا ما أكده ابن قنفذ "هل تنقطع الكرامة بموت صاحبها أم لا؟ قلنا لا تنقطع بموته، بل تظهر فكثير من لا يعرف في الحياة تشتهر بركاته بعد الممات، وتلوح عند قبره البركات".[2] ويذكر حادثة بحضوره في مدينة سلا عام سبعمائة وثلاثة وستون هجرية، ويذكر عدة شواهد على ذلك.[3]

إنّ الولي يزداد إشعاعا من خلال زائر متجدد في الزمان يحافظ على استمرارية المقدس، وإن انتهاء رحلة الولي أو الشيخ في الدنيا، إعلان عن بداية رحلة الطريق، وكما يقول "لوكاتتش" (انتهت الرحلة، ابتدأت الطريق)[4] ومن ثم، فإن الرحلة الإنسانية المحددة بالبداية والنهاية تحفز على

---

(1) ينظر: عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، النص- النوع- السياق، ص 102.

(2) ابن قنفذ أبو العباس أحمد الخطيب القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولوف فور منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب، 1965، سلسلة الرحلات 02 الزيارية 01، ص6-7.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص7-8-9.

(4) جورج لوكاتتش، الرواية التاريخية، ترجمة، صالح جواد كاظم، دار الطليعة، منشورات وزارة الثقافة والفنون العراقية، سلسلة الكتب المترجمة (49)، بيروت، 1978، ص70.

رحلة جديدة يحفر مسارها المريدون والسَّالكون قولا وفعلا علما أن ذيوع الولي وكراماته لا يتم إلا عن طريق الذين لا يتوقف ركبهم عن السير وتجديد أواصر القربى.

● السرد في الرحلة الزيارية - بالرغم من تجديد المرسل عبر الزمان والمكان- وسيلة وغاية في آن واحد، فهو وسيلة بحكم حرص الرحّالة (المرسل أو السارد) على رسم "طوبوغرافية" الرحلة المقدسة من خلال صورة دالة شملت الزوايا التي زراها في المغرب من سلا، إلى أزمور إلى دوكال ... وغيرها .

وهذا ما يفسر طبيعته –أي السرد-التراكمية القائمة على توضيح أسماء الأماكن والمزارات، فضلا عن المسالك والمحطات المؤدية إلى اللقاء بالمشايخ.

والزيارة هنا تخص "الاتصال بالشيوخ المتصوفة من أجل التبرك بلقائهم والفوز بدعواتهم الصالحة"[1]، لهذا فالزيارة لا تخص الأحياء فقط بل الأموات أيضا، فتعلقوا بأضرحتهم، بدءا من القرن الثامن الهجري، حيث أصبح التبرك بالأولياء والأضرحة يُعد من القربى، فهي ملجأ المضطر والمكروب والمستخير.

● تأثير شخصية الضريح الذي تحول مكان دفنه إلى مركز إشعاعي يضيء الأمكنة السابقة على المزار والأمكنة التالية عليه، ففي الرحلة الزيارية لا نلمس سيرورة الأحداث إلا من حيث كونها مجموعة روافد تصُبُّ في الحدث الأكبر حدث الوصول أو اللقاء، والرحلة الزيارية: "تجعل من الأضرحة والمزارات والخلوات بؤرة مركزية تشع بدلالات عديدة تنسحب على باقي الأمكنة التي تأخذ قبسا، بنسب متفاوتة، من هذه البؤرة الدلالية"[2]، لهذا نجد ابن قنفذ في رحلته يطيل الحديث عن الوقوف بالأضرحة والمزارات، من أجل حصول الثواب وأخذ الأجر.

فأصبحت تخرج الوفود للزيارة والتوسل مع مرور الزمن، وتعلّق الناس أكثر بالأضرحة وتمكنت من نفوسهم وهذا ما يؤكده ابن قنفذ: "فقلت وقبر الشيخ أبي مدين، رضي الله عنه،

---

(1) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص73.

(2) عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، ص66.

بالعباد معهودا مشهورا، وحوض للزائرين، رأيت من قبور الأولياء كثيرا من تونس إلى مغرب الشمس ومنتهى بلد آسفي فما رأيت أنور من قبره ولا أشرق ولا أظهر من سره وليس الخبر كالعيان".[1]

- وتستلزم هذه الزيارات القيام برحلة طويلة، والتغرب عن الأهل والأوطان، وقد يكون دافعها حضور المواسم التي يجتمع فيها الزّهاد والعباد، حيث كثرت هذه المواسم في العصر المريني[*]، بسبب تكاثر الطرق الصوفية في حدِّ ذاتها، فكان لكل طريقة مريدوها يجتمعون سنويا، فابن قنفذ في عام ثمانمائة وعشر هجرية يحدثنا عن الموسم الذي حضره بدكالة يقول: "حضر من لا يحصى عدده من الفضلاء، ولقيت هناك من أخيارهم وعلمائهم وصلحائهم ما شردت به عيني بسبب كثرتهم"[2]، وهذا يدل على انتشار الروح الدينية في نفوس المسلمين وقتذاك.
- ويندر إيجاد رحالة لم يسافر شرقا أو غربا، لهذا يحفل معجمهم الصوفي بألفاظ (السِّياحة، السّائرون، الزّائرون، السّالكون...)، ولقد حاول الفقيه الرحّالة ابن قنفذ المزج بين الخلاص الفردي (الصوفي) والخلاص الجماعي (الزّياري).
- تهدف إلى تثمين الرّوابط الرّمزية خاصة المجسّدة في مظاهر التقديس من أولياء وصُلحاء وشخصيات دالة، وعادة ماتضُمُّ أوراق الرحّالة مراحل الرحلة التي تتخذ مسارات محدّدة، ومصطلحات معينة (زيارة).

أولا- الزيارة:

إن الزيارة تعني الحج لغويا[**]، بل إن زيارة الأضرحة والمواسم، يتم تمثلها اجتماعيا على المعنى نفسه، إنها (حج رمزي).

---

[1] عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، ص 104.

[*] العمل الذي قام به ابن قنفذ يمثل جزءا من الحياة الصوفية في المغرب في القرن الثامن للهجري هذه الحركة التي بدأت أيام الموحدين وقد انتشرت أيام المرينيين.

[2] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص71.

[**] زار يزور بمعنى حج، يحج، زار المكان، بمعنى حج إليه

إن المجالات المقدسة هي مجالات متعالية ومفارقة، إنها تستوجب التقديس لا التدنيس، سواء تعلق الأمر بقباب وأضرحة وزوايا، فإن الحرم، يسري على هذه المجالات، والفرد الزائر، كما باقي أفراد المجموعة يفترض فيه، وفيهم، إنتاج "قداسة" المجال وإعادة إنتاجها باستمرار، عن طريق طقوس التبرك والتقديس والزيارة.

إن الزيارة كممارسة ترددية على المجالات المقدسة، وفي مقدمتها أضرحة الأولياء، تشير إلى "عادة اجتماعية" تتخذ طابع الضرورة بالنسبة للمجموعة، باعتبارها مؤشرا دالا على الانتماء إليها، وتأكيداً على احترام تقاليدها وقوانينها الرمزية.

1- تعريف المقدس:

يتم تعريفه المقدس **(le sacré)** من خلال مقابلته بضده فيأتي في مقابل المدنس **(Profane)** أو كمقابل للدنيوي، فيما تشير تعريفات أخرى إلى عدّه دالا على ما هو ديني وطقوسي أو متعلقا بالرمزي في مقابل المادي، والمتعالي في مقابل السفلي، بل إنه يصير دالا على الإلهي في مقابل البشري والدنيوي "فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس، يحيل إلى تعريف ما يعارضه".(1)

ويحيل مصطلح "المقدس" إلى مرجعية إثنوغرافية تحتفل بـ "العجائبي" في سياق البحث الميداني الذي لم يمنع من بروز الخطاب المتعالي الممارس من قبل المنظور "الإثنوغرافي" ضد المنظور المضاد، أي المُختلف معه مرجعية وثقافة وموقعا حضاريا. ألا يمكن الحديث عن الخطاب المزاري الذي يتحكم في مختلف المظاهر المقدسة من كرامات وولاية وَوِرْدٍ ومُعجم، فضلا عن مظاهر البناء من أضرحة ومراقد أو قبور وزوايا وَقَبَبٍ، دون نسيان المظاهر الإحتفالية المجُسدة في المواسم وحلقات الذّكر...؟.

ومن هنا يأخذ الخطاب في الرحلة، على اختلاف أنماطه، دلالات عديدة حسب طبيعة الرحلة، فهو في الرحلة المزارية يأخذ دلالة الهداية والإهتداء، ويصبح الشيخ أو المزار بمثابة دليل

---

(1) نور الدين الزاهي، المقدّس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص17.

للزائر في طريقه المادي أو المجازي. وفي الرحلة السَّفارية يصبح مرادفا للهوية دون الاقتصار على الجانب الديني الذي يعد عنصرا من عناصر هذه الهُوية مادامت الرحلة السفارية تعكس الاختلاف بين الأنا والآخر، وفي الرحلة الحجازية أو الحجية يصبح الخطاب المزاري وسيلة -بعد الواجب الشرعي المرتبط بالركن الخامس من أركان الإسلام – للتطهير أو التسامي إلى غير ذلك من المظاهر.

1-1 المقدس الضرائحي:

إذا كان الشرق بلد الأنبياء، فإن المغرب يعدُّ بلد الأولياء، هذا ما يتردد في عدد من المصادر المناقبية* التي اهتمت بترجمة الصلحاء والزّهاد، الذين لا تخلوا منهم مدينة أو بادية ما، "فمن بين كل البلدان الإسلامية يعتبر المغرب البلد الذي يبجل أكبر عدد من الأولياء، فلا وجود مطلقا لهضاب لا يتوجها مزار، وقليلة هي القرى أو المقابر التي لا يوجد فيها ضريح أو أكثر".(1)

إن الضريح كبناء محتضن ومؤسس لبركة الولي الصالح يعد "الشاهد المعماري" على امتدادات المقدس في الأرض، كما أنه الدعامة الوسطية بين الأرض والسماء، فالقبة المتجهة إلى الأعلى، تبرز هذه العلاقة الوسيطية وتدعمها معماريا، إن الأمر يتعلق بخزانات أرضية للقداسة السماوية كما ذهب إلى ذلك درمنغن. (2)

إن المقدس الولوي يقوي من قدسيته عن طريق المعمار، فالعمارة ليست مجرد أبنية خالية من السلطة، إنها "سياج إحتوائي" يتضمن رسائل ورموزا، إنما تنطلق بمكنون سلطاتها الرمزية والمادية، وتعبر عن إنتماءاتها الأنطولوجية** فقباب الأضرحة المتجهة إلى السماء تعبر عن دلالة

(*) المنقبية: أنها تدل على شعبة "معرفية" موضوعها ولي أو صالح أو متوفى فهي مسيرة شخص مقدس، أو هي سيرة معظمة، وهي ترجمة أساسية دورها تمكين الحديث عن من يعنيهم أمر الصالح أو الولي أو شيخ الطريقة من جزئيات حياته وأخبار سيرته.

(1) بول باسكون، "الأساطير والمعتقدات بالمغرب"، ترجمة، مصطفى المسناوي، مجلة بيت الحكمة، ع3، السنة الأولى، الرباط، 1986، ص96.

(2) ينظر: عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء المغرب، 2014، ص31.

(**) الأنطولوجية: Ontology أو علم الوجود، أحد مباحث الفلسفة، وهو العلم الذي يدرس الوجود بذاته، الوجود بما هو موجود، مستقلاً عن أشكاله الخاصة، ويُعنى بالأمور العامة التي لا تختص بقسم من أقسام الوجود، الواجب والجوهر والعرض، بل تعمم على جميع الموجودات من حيث هي كذلك، وبهذا المعنى فإن علم الوجود معادل للميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة.

التوسط بين الدنيوي والقدسي، كما ترمز إلى الرفعة والتسامي، وإنها تترجم المقدس معماريا وتعيد صياغته من داخل الدنيوي.

كما تتم استعادة أشكال المقدس الديني المركزية (الكعبة أساسا) في بناء وتقديس الضريح، سواء من حيث شكله المربع، أو استحضار عملية المقدس وإسباغه على مختلف نواحي المتن الضرائحي، يوضح ذلك ابن قنفذ في حديثه عن عدم انقطاع الكرامة بـــموت صاحبها ويتكلم عن حضوره عند ولي الله تعالى على تحقيق وهو الشيخ الحاج الزاهد الورع الصالح أبو العباس أحمد بن عاشر الأندلسي بمدينة سلا في عام ثلاثة وستين وسبعمائة. سأله أحد الفقراء عن هذا الفضل، فأنكر عليه سؤاله وقال: "لا تنقطع الكرامة بالموت؛ انظر إلى السبتي يشير إلى الشيخ الفقيه العالم المحقق أبي العباس السبتي المدفون بمراكش، وما ظهرت عند قبره من البركات في قضاء الحاجات بعقب الصدقات".[1]

ويضيف حكاية اليهودي كيف ينادي باسم السبتي لأمر أصابه مع غير المسلمين؛ قال اليهودي: "وحق ما انزل على موسى بن عمران أني ما أذكر لك إلا ما اتفق في قريب، وهو أني سريت بالليل مع قافلة في مغارة وبين يدي دابة، فعرجت لي وما شككت في قتلي وسلب مالي. فجلست وبكيت وبيني وبين الناس بُعد فقلت: يا سيدي أبا العباس خاطرك! قال لي: والله ما اتممت الكلام إلا وأهل القافلة أصابهم سبب ووقفوا، وضربت دابتي وخف عرجها، وزال واتصلت بالناس"[2]، ويقول أيضا في قبر أبي علي المسيلي: "وقبره يتبرك به خارج باب آمسيون من بجاية"[3]، ويتكلم عن قبر القاضي أبي بكر ابن العربي: "وقفت على قبره، ولزيارته بركات"[4]، وعلى قبر أبي مدين شعيب.[5]

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص34.

(4) المصدر نفسه، ص42.

(5) المصدر نفسه، ص104.

ثانيا- الولاية:

تزخر العديد من الرحلات المغاربية بالمعارف الصوفية المتنوعة نتيجة لسيادة التروع إلى التصوف في المجتمع المغاربي.كما شغلت الولاية والصلاح حيزا كبيرا في هذا المجال، فكان الفقهاء يتحدثون عن الأولياء، ويترجمون لأعلامهم، ويدخلون كراماتهم ضمن هذه التراجم، ويشدون الرحّال لزيارة الأحياء منهم والأموات، كما كان العامة يعتقدون فيهم اعتقادا راسخا؛ فيقصدونهم إما لدفع ضرر، وإما لجلب نفع، وإما لالتماس البركة.

وكان مما أسهم في رسوخ قضية الولاية في معتقدات الناس ما كان يعقد من مواسم على أضرحة الأولياء التي يقصدها الآلاف من الزوار المختلفة مشاربُهم وأهدافهم، وتكون مناسبة لتثبيت سلطة الولي، بواسطة ما يبث من كرامات كثيرة منها مما تبدعه المخيلة الشعبية لأغراض شتى.

ومما يتصل بالولاية قضية الكرامات التي يتناقلها المتصوفة، ويروونها في مجالسهم ويعتقدون صحتها، ولا يتطرق إلى أذهانهم أي شك في صدقها، سواء صدّقها العقل أم لم يصدقها، لأن مبنى التصوف على التصديق لا على التحقيق، ولهذا فالولي يُصدق في كل ما يقول ولا يطلب منه عليه دليل ولا حجة، لأن كل ما يقوله إنما هو عن طريق الكشف.

1- مفهوم الولاية:

1-1 المعنى اللغوي للولاية:

من الناحية اللغوية، كلمات من قبيل وِلاية (بكسر الواو)، وَلاية (بفتح الواو)، ولي، أولى، والي، ولاء، مولى، كلها من الجذر، -وَلْي- (بفتح الواو وسكون اللام). والمعنى الأصلي لـ (ولاية) وضع شيء إلى جنب الآخر، بحيث لا يكون بينهما فاصل، مثل: جلس يزيدٌ، ويَليه حسنٌ، أي إن يزيد جلس بلا فصل إلى حسن، ولذا تستعمل هذه الكلمة للقرب المكاني والمعنوي، وتستعمل أيضا في المحبة والمعونة والتصديّ لأمر. (1)

(1) الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، تحقيق، صفوان عدنان، ط1، منشورات طليعة نور، القاهرة، 1426هـ، ص533.

وقال الطبرسي في ذيل الآية (257) من سورة البقرة: **﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾** (الوليّ من الولْي (بسكون اللام)، وهو القرب من دون فصل، وهو الذي أولى بالغير من غيره، وأحق بتدبيره) [1]. وقال الراغب في المفردات: "الوِلاية –(بكسر الواو) بمعنى النصرة، والوَلاية (بفتح الواو) بمعنى تولّي الأمر"[2]. وقال القيصري: "اعلم أن الولاية مأخوذة من الولي وهو القرب، لذلك يسمّى الحبيب وليًا، لكونه قريبًا من محبّه. وفي الاصطلاح هو القرب من الحق سبحانه[3]، والمحصَّل أنّ الولاية نوع من القرب يوجب نوعا من حقّ التصرّف ومالكية التدبير. [4]

أما الولاية في القرآن لها معنى واحد، ويسع كلّ مصاديقها؛ ولهذا فالولاية في القرآن بالنسبة إلى الله تعالى غير ولاية الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وبعد ولاية الله والرسول تأتي ولاية الأئمة المعصومين (رضي الله عنهم): **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾** [سورة المائدة، الآية **55**] (المائدة **55**). لكن ينبغي عدم الغفلة عن أنه على ضوء الآيات القرآنية فالولاية محصورة بالله تعالى: **﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾** [سورة الشورى، الآية: **09**]، وأيضا **﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيٍّ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾** [سورة يوسف، الآية:**101**]... وبناء على ذلك فالولاية الحقيقة لله تبارك وتعالى، وولايته ذاتية، وإذا ما كان لغيره حظٌّ من الولاية فبالعرض والمجاز.

ويمكن أن نفهم من الآيات المتقدمة نوعا من الحاكمية وحقّ التصرف في ما دونه تعالى، بمعنى أنّ سعة الولاية التكوينية للحق تعالى شملت كلّ العالم. والسرّ في ولاية الله تعالى على الإنسان، إحاطته بالإنسان؛ لأن الشرط الأساسي في تحقيق الولاية للولي هو الإحاطة الوجودية والقرب من المولىّ عليه. [5]

---

[1] الطبري، مجمع البيان، ج2، مؤسسة الإعلامي، بيروت، 1425ه، ص164.

[2] الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، ص 885.

[3] أبو عمر محمد بن عبد المالك الزغبّي، كرامات الأولياء، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر، 2013، ص26.

[4] المرجع نفسه: ص27.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص16.

أما الولاية في الإسلام فتقوم على الدين والتقوى وعمل الصالحات والعبودية الكاملة لله والفقر إليه، وأن الولي لا يملك من أمر نفسه شيئا فضلا على أنه يملك لغيره قال تعالى: **﴿ قُلْ إِنِّي لا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرّاً وَلا رَشَداً﴾** [سورة الجن، الآية:**21**].

أما الولي بالمعنى الاجتماعي[1]، قال تعالى: **﴿أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾** [سورة البقرة، الآية: **282**].

﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً﴾[سورة الإسراء، الآية**33**]، وقال **﴿الُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾** [سورة النمل، الآية **49**] والولي بهذا المعنى هو المسؤول الاجتماعي المتكفل بالشخص ماديا أو معنويًّا، مثل الأب أو الزوج أو الأخ أو الكفيل.

أما الولي اصطلاحا فهو العارف بالله تعالى، المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي، المعرض عن الإنهماك في اللذات، ويسمى وليا لأن الله تعالى تولى أمره، فلا يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة. [2]

يتوجب التأكيد على أن الولاية هي درجة عليا، تتحصل لصاحبها وطالبها بعد كثير مجاهدة ومكابدة، فأول الطريق "الإرادة ومعها المجاهدات وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات، فإذا تمكن في هذه المراتب ولا يجري عليه أحكام التلوين، وصار سباحا في بحار التوحيد وسر التفريد، يكون وليا نائبا من الأنبياء وصادقا من الأصفياء".[3] يسرى عليه قول الله تعالى: **﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** [سورة يونس، الآية: **62**].

---

[1] محمد الصالح الضاوي، التصوف والأولياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013، ص9.

[2] المرجع نفسه، ص17.

[3] عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: مصطفى زريق، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص45.

إن الولاية درجات تبتدئ بالسالك وتنتهي بقطب الأقطاب، فقد بين محي الدين بن عربي في "أهل المراتب والأحوال". كيف أن أولياء الله هم مراتب وأحوال، فهم على "طبقات كثيرة وأحوال مختلفة، فمنهم من تجتمع له الحالات والمقامات كلها والطبقات، ومنهم من يحصل من ذلك ما شاء الله، وما من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال التي يظهر عليها، وهم من يحصره عدد في كل زمان، ومنهم من لا عدد له لازم، يقلون ويكثرون".[1]

فهناك السالك والمجذوب والبهلول والوتد والجرس والبدل والنقيب، والنجيب والبهالي والصالح، والغوث والقطب وقطب الأقطاب وهي في قمة الولاية، وهي درجة عليا لا تحقق إلا للجامعين للأحوال والمقامات، فالقطب يسمى غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه، وهي درجة لا تتحقق إلا بعد طول مجاهدة وعمق عرفان.

2- الولاية والكرامة:

2-1 تعريف الكرامة:

تعدد تعريفات الكرامة، و"أقرب تعريف للكرامة هو تعريف مرسيا إلياد، أي التعريف الذي أصبح سائدا في علم تاريخ الأديان:

أ- لأن الكرامة كحكاية تروي حضور القدسي في شخص معين وانبثاقه فيه أو عبره.

ب- لأن هذا الحضور القدسي هو ما يتجلى في البركة كقوة دينية تحل في شخص معين أو شيء معين".[2]

فالكرامة هي قصة مقدسة، أي قصة البركة والتي تعتبر قوة دينية خفية لا يملكها إلا أشخاص معيّنون، وهم أولياء الله، وتكون هذه البركة في أشياء أو أماكن معينة حلّو بها، وتشبه الكرامة معجزات النبوة "وإن كل ما كان معجزة لنبي يجوز أن يكون كرامة لولي"[3]، فكل مؤمن يحاول

---

(1) محي الدين بن عربي، أهل المراتب والأحوال، تحقيق: محمد بن عبد الرحمان الشاغول، ط1، دار جامع الكلم، القاهرة، 2009، ص20.

(2) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، المغرب، ص55.

(3) المرجع نفسه، ص102.

أن يجعل من النبي الأسوة الحسنة في أفعاله وتصرفاته، إلا أن الولي يحاول أن يحاكي النبي صلى الله عليه وسلم حتى في خوارقه، ومن هنا استمرار الكرامات عبر الزمان بعد انتهاء زمن النبوة مع تأكيد أن الأولياء هم أتباع الطريقة المحمدية، لذا "سواء كانت الحكايات/ الكرامات حقيقية أو زائفة فإن وظيفتها، على هذا المستوى، تتجلى في الحفاظ على المثال حاضرا على الدوام عن طريق ضمان استمرار دينه. وسواء كانت هذه الحكايات وقائع خارقة فعلية أو نتاج المخيلة المرتبطة بالقدسي، فإن ذلك لا يغيّر من جوهر الأمر شيئا، إن الحكايات وسيلة لاستمرار القدسي في الحضور والانتشار، وأبطالــُـها، أي الأولياء سواء كانوا واقعيين أو خياليين، فإنهم التجسيد الحي لحياة هذا القدسي خارج زمانه الأصلي".(1)

ويعرفها القزويني في كتابه عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات: بأن "منها كرامات الأولياء الأبرار، فإن تأثير نفوسهم تتعدى إلى غير أبدانهم حتى يحدث عنها انفعالات غريبة في العالم فيشفى المريض باستشفائهم وتسقى الأرض باستسقائهم، وربما يحدث الخسف والزلزلة والطوفان والصواعق بدعواتهم ويصرف الوباء والموتان باستدعائهم، وتبدل لهم نفرة الطيور بالهدوء والوقوع وصولة السباع وشلتها باللين والخضوع".(2)

وتعرف الكرامة أيضا بأنها :"حدث خارق للعادة يجريه الله على يد الأولياء وغير الأولياء من عباده الصالحين من حيث لا يدرون ولا يعلمون، غير مقرون بدعوى النبوة. وهذا الخرق جائز عقلا وواقع نقلا".(3)

أما عن الإيمان بالكرامات عند مغاربة العصور الوسطى، فكان أشد رسوخا، تأسيسا على ثقل البعد الديني في تضاعيفها، لذلك اعتقدوا، "بقدرتها في جلب الخير والقضاء على الشر".(4)

---

(1) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ص109.

(2) القزويني، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، ص21.

(3) عفيف الدين اليافعي، روض الرياحين في حكايا الصالحين، تحقيق: محمد عبد الرحمان ويس، ط1، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1995 ص37.(الهامش).

(4) محمود إسماعيل، الأسطغرافيا والميثولوجيا، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص18.

فهي مجال للترويح عن النفس لهذا " غدت ملاذا للمغاربة وحلّهم لتحقيق ما عجزوا عن إنجازه في تغيير أو تطوير الواقع المعيش".[1]

لا ولاية إلا بكرامة، فالكرامة، هي ما يبرر الولاية ويمنحها شرعية الإنوِجاد، فالكرامة في اصطلاح أهل السنة هي الأمر الخارق للعادة، الذي يظهره الله على يدي عبد مؤمن صالح غير مقرون بدعوى النبوة. [2]

وقد ذهب أهل السنة والجماعة من الفقهاء والأصوليين والمحدثين[*]، وغيرهم خلافا للمعتزلة ومن وافقهم إلى أن ظهور الكرامة على الأولياء جائز عقلا، لأنها من جملة الممكنات، وأنها واقعة نقلا مفيدا لليقين من جهة مجيء القرآن بها، ووقوع التواتر عليها قرنا بعد قرن وجيلا بعد جيل، وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز، قال ابن تيمية: وكرامات الأولياء حق باتفاق أهل الإسلام والسنة والجماعة وقد دل عليها القرآن في غير موضع، والأحاديث الصحيحة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين وغيرهم، وإنما أنكرها أهل البدع من المعتزلة والجهمية ومن تابعهم.[3]

والكرامات إما حسية أو معنوية،[4] تصدر الأولى عن الجوارح أو أنها ذات صلة بها، وتتعلق الثانية بالعبادة وبالسلوك الصوفي. ومن كرامات الجوارح المستعملة في الطاعة المتجنبة للمعصية، ذكروا ما يلي:

بالعين: رؤية الزائر قبل قدومه، على مسافة بعيدة ولو خلف حجاب كثيف.

---

[1] محمود إسماعيل، الأسطغرافيا والميثولوجيا، ص98.

[2] ينظر: أبو عمر بن عبد الملك الزغبي، كرامات الأولياء، ص22.

[*] لقد تعددت التعريفات بخصوص "الكرامة" ربما بحسب مواقفهم منها، وهي مواقف تأرجحت بين القبول والرفض والتحفظ طوال تاريخ التصوف في الفكر المغربي والعربي الإسلامي، ونحن لا يعنينا الدفاع عن صحة تحديد معين أو دفع خطأ غيره، ولكن همنا التمهيد لدراسة نصوص الكرامات، الموجودة في الرحلات الزيارية، ونؤكد أن الهدف من جرد الكرامات، لا يتصل بالدفاع عن معقوليتها وثبوتيتها ولا الدخول في رفضها أو تبخيسها، إن هي إلا متون للإشتغال والتفكير، بعيدا عن الاحتفاء أو الإنكار.

[3] ينظر: أبو عمر بن الملك الزغبي، كرامات لأولياء، ص23.

[4] ينظر: عبد الله بن عتو، أدب الكرامات، من ميثاق الثقة إلى خطاب التماهي، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2014، ص53.

بالأذن: ويمكن أن يدخل في هذا الإطار سماع الأحياء والجمادات على السواء.

باللسان: الجارحة التي تكلم بهما الملأ الأعلى، فكان لسانهم آية تدل عليهم.

البطن: من كراماتها التحفظ في ألا يدخلها مكروه من طعام أو من شراب، والشبع بالقليل من الطعام وسهولة الإرتواء بالقطرة من الماء.

وهي، إذن، قسمان:

- قسم يتعلق بالعلوم والمكاشفات، إذ يحصل للإنسان من العلوم ما يحصل لغيره، و المكاشفات بأن يكشف له من الأمور ما لا يحصل لغيره.
- أما القسم الثاني فيتعلق بالقدرة والتأثيرات.

فالكرامة تتخذ صيغا شتى، تنبني على انحراف العادة ومفارقتها للواقع والمعتاد، تماما كما هو الأمر بالنسبة لانفلاق البحر وجفافه، والمشي على الماء، وطيّ الطريق وانزواء الأرض، وكلام الجمادات والحيوانات، وإبراء العلل والصبر على الجوع، ورؤية المكان البعيد... [1]

الولي الصالح هو الأقدر على خرق العادي، وفقا لما تؤسّسه الكرامة، وما يتقعد تاريخا عن طريق التواتر، فكل استعصاء للأمور يجد طريقه إلى الحل والتيسير على عتبات الزوايا أو الأضرحة، بل إن كل ما يحدث يمكن أن يتم (التدخل) فيه عن طريق سلطة الولاية وتأثيرات الكرامة، فالأولياء "يقدرون على تغيير مجرى الحوادث والأشياء، ويشفون الأمراض المستعصية التي لا ينفع معها علاج طبي، ويروضون الحيوانات المفترسة ويصاحبون الجن". [2]

وهنا يصير الإبراء من الأمراض وشق الصدر وتعلم القرآن وحفظه، والمشي فوق الماء وطي الطريق وتظليلها، والطيران في الجو، وتحويل الرمل ذهبا، وما إلى ذلك من الخوارق التي عجت بها الكتب عامة والرحلات الزيارية خاصة، يصير هذا الكل الكراماتي موجبا للاعتراف بالفعالية الرمزية

---

[1] يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص47.

[2] ينظر: الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، الحكاية والبركة، ص27.

للولاية، مع ما يستنتج هذا الاعتراف من اعترافات أخرى بالنفوذ الروحي الذي يؤسس سلطة وعلاقات وأتباع.

فالكرامة بذلك، صلة وصل بين الواقع والمجرد الحاضر والمستقبل أو بعبارة أكثر وضوحا إنها تقدم انطباعا عاما، عن علاقة الإنسان بالطبيعة من جهة، وبما وراء الطبيعة من جهة ثانية، ولأن معظمها يوجد في كتب التراجم ومناقب أهل السير، فإنها تعطي نفسا جديدا لـ "الطبقة" ولمفهوم السيرة على السواء؛ فإذا كانت السيرة تدل اصطلاحا، في الموروث الثقافي العربي والديني منه بخاصة، على الترجمة المأثورة لحياة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، واقترنت بالمغازي الدالة على (مناقب الغزاة)، أي على أفعالهم الفروسية... فإنه بوجود المناقب والكرامات، "يبدو أنها اتسعت لتصبح هذه السيرة أو الترجمة شاملة لحياة الصحابة، والشعراء والقراء والنحاة والمفسرين والحكماء وأصحاب المذاهب، فتمثل بذلك جزءًا كبيراً من الموروث الفكري والأدبي يصعب حصره، إذ امتد إلى جميع حقول النشاط الثقافي"[1]، وما وجودها إلى الآن في بطون كتب التراجم إلا دليل على الرغبة في صونها وحفظها من التلاشي والضياع.

ولأن الكرامات ترتبط بالبركات والخوارق والبطولات الغيـــبية والروحانية، فإن محتوياتها تلتصق بأهل الولاية والصلاح، وحكايات الكرامات تمثل الخطاب الشعبي، وقد وظفت في الكتابات الصوفية لأغراض عدة هي -على الأقل- التعبير عن صلات المرء بالدنيا والآخر، وبلورة علاقته بالعالم الروحي والغيـــبي وتقديم تصوره عن الرباني والمجرد واللامحسوس.

يرى الباحث منصف عبد الحق أنه يصعب الجزم بتاريخية الأحداث الواردة في نصوص الكرامات "رغم البداهة والواقعية اللتين تقدم بهما الحكايات الصوفية ذاتها، وعلى الرغم من المعلومات التاريخية والبيبلوغرافية التي تحفل بها تلك الحكايات... فكل الكرامات هي أحداث خارقة، غير طبيعية مفاجئة وغير خاضعة لقوانين الطبيعة".[2]

[1] عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص129-130.

[2] منصف عبد الحق، "لغز الحكاية الصوفية"، مجلة مواسم، ع2، (مواسم 03/02)، ص16.

لذلك فهي في عمقها وردت لـ "تنوير" وبعث العبرة والموعظة وتكوين المريد الصوفي، غير أنها لأن توجد، لابد لها من التاريخ، وذلك لتستطيع تبرير كيفية التقاء الغريب بالواقعي، والصوفي بالأسطوري، والتاريخي بالخرافي. وكثيرا ما نلاحظ أن مثل الكرامات المدروسة، ترفع الشخص العادي إلى رتبة الولاية والصلاح، والأمي إلى رتبة العالم "اللدني" الذي يدرك كل شيء، أي أنها كثيرا ما تخرق الواقع وتتجاوز العادة.

2-2 بين المعجزة والكرامة:

المعجزة –اسم فاعل- مأخوذة من العجز المقابل للقدرة، لما فيها من إعجاز الخصم، عند التحدي، والهاء في كلمة "معجزة" للمبالغة.[1]

والمعجزة في الشرع ما خرق العادة من قول أو فعل، إذا وافق دعوى الرسالة وقارنها وطابقها على جهة التحدي ابتداء، بحيث لا يقدر أحد عليها ولا على مثلها ولا على ما يقاربها، وتسمية دلائل النبوة وأعلامها "معجزات" إنما هو إصلاح النظار، إذ لم يرد هذا اللفظ في الكتاب ولا في السنة، والذي فيه لفظ الآية والبينة والبرهان.

اسم المعجزة يعني كل خارق للعادة في اللغة وأيضا في عرف الأئمة ويسمونها الآيات، لكن كثيرا من المتأخرين يفرق في اللفظ بين المعجزة والكرامة، فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي، وجماعهما الأمر الخارق للعادة، فالمعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم من المعارضة، والمعجزة تكون حسية وتكون معنوية.[2]

فالحسية هي المشاهدة بالبصر، كخروج الناقة، وانقلاب عصى موسى حية، وقد أوتي نبينا صلى الله عليه وسلم، من المحسوسات انشقاق القمر، وحنين الجذع ونبع الماء من بين أصابعه، وتسبيح الطعام وغيرها، ومن المعنويات المعجزة الباقية الخالدة وهو القرآن.

---

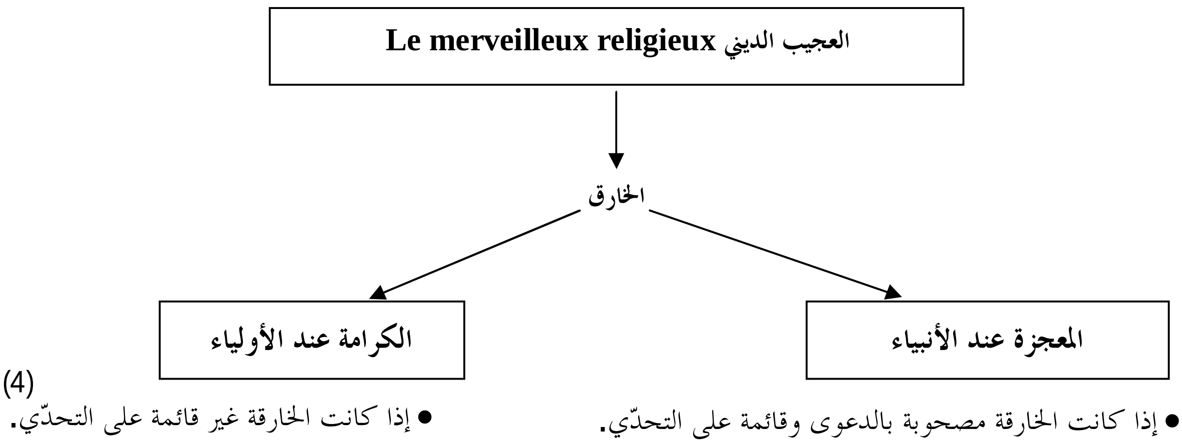
[1] ينظر: أبو عمر محمد بن عبد الملك الزغبي، كرامات الأولياء، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص24.

أما الكرامات فهي للأنبياء والأولياء وثبوتها للأولياء حق، وهو ظهور الأمر الخارق للعادة على أيديهم، وإن لم يعلموا كقصة أصحاب الكهف، وأصحاب الصخرة، وكلها معجزات لأنبيائهم، وكنداء عمر لسارية، وككتابته إلى نيل مصر.

الجامع بين المعجزة والكرامة هو انتقاض العادة، وللمعجزة خصائص وشروط منها، أنها متصلة بالأنبياء، قائمة على التحدي، مصاحبة لظهور الدعوى، أما الكرامة فهي متصلة بأولياء الله، لا تقوم على التحدي بل على الكتمان.[1]

ويؤكد الرازي بأن المعجزة هي خارقة النبي، والكرامة خارقة الولي[2] ويعرف ابن تيمية (ت728هـ) الكرامات بأنها "كرامات الأولياء هي من دلائل النبوة، فإنها لا توجد إلا لمن اتبع النبي الصادق، فصار وجودها كوجود ما أخبر به النبي من الغيب.[3]



أما وجوه التفرقة بين الكرامة والمعجزة، فهي:[5]

أولا: أن المعجزة تقترن بالتحدي، وهو طلب المعارضة والمقابلة، يقال: تحديت فلانا: إذا نازعته للغلبة أما الكرامة فلا تقترن بذلك.

---

[1] منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ودار محمد علي الحامي، تونس، 2007، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص38

[3] ابن تيمية، التنبؤات، فصل مناقشة المعتزلة في خوارق العادات، النقطة السابعة، ص 181، نقلا عن المرجع نفسه، ص37.

[4] الشكل مقتبس من: منصف الجزار المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص40.

[5] ينظر: أبو عمر عبد الملك الزغبي، كرامات الأولياء، ص24.

ثانيا: أن الأنبياء مأمورون بإظهار معجزاتهم لحاجة الناس إلى معرفة صدقهم وإتباعهم، ولا يعرف إلا بمعجزة، أما الكرامة فلا يجب على الولي إظهارها، بل يستر كرامته ويجتهد على خفاء أمره.

ثالثا: أن دلالة المعجزة على النبوة قطعية، وأن النبي يعلم أنه نبي بينما دلالة الكرامة على الولاية ظنية، ولا يعلم مظهرها أو من ظهرت على يديه أنه ولي، ولا أحد غيره يعلم ذلك.

رابعا: أن الكرامة لا يجوز بلوغها مبلغ المعجزة في جنسها وعظمها كإحياء الموتى، وانفلاق البحر، وقلب العصا حية، وخروج الماء من بين الأصابع.

كل ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، غير أن المعجزة تقترن بدعوى النبوة، والكرامة لا تقترن بذلك.

ثالثا- الأدب الصوفي:

1- أدب الكرامات:

1-1 الكرامة كخطاب:

إن الخطاب الصوفي الشعبي، هو خطاب كرامي في جانب كبير منه، إن لم يكن في مجموعه، استطاعت نصوصه امتصاص كثير من المرويات العربية المحفوظة والمجموعة حول السير والملاحم والحكايات والأساطير والخرافات وما إليها، وأخضعت كل ذلك لتعاليم الصوفي قصد إظهار قوة الشيخ على خرق العادة ودعم حجيته وصحة تعاليمه. لقد تخللت الكرامات "جلّ تراجم المتصوفة لكننا لا نستطيع الإدّعاء بأن هذه الترجمة أو تلك، قد تخصصت في كرامة دون غيرها أو أن كتابا قد تخصص في ذكر مناقب معينة دون غيرها"[1]، إلا أننا نسجل أن هذه الكرامات، كثيرا ما لاءمت المواضع المثارة في الترجمة، المتعلقة بإكثار الأرزاق وإحضار المياه والاستسقاء أو الاستشفاء، فإنه لا يمكن فهمهما ولا تفسيرها إلا في ضوء الواقع التاريخي والاجتماعي والفكري باعتباره سياقها الحقيقي.

---

[1] عبد الله بن عتو، أدب الكرامات، ص72.

وإذا كان هذا الواقع السياق يبرز أبطالا يسوقونه ويوجهونه ويشغلون فضاءاته، فإن أبرزهم بطلان سياسي وديني، الأول واقعي والثاني صوفي وكرامي؛ ولكل منهما أدوات نسجة تناسب العالم الذي تصدر منه، دفاعا عن الاقتناع بمشروع لديه، لتغيير أو تسيير العالم. من هنا تبرز عناصر المتخيل والثقافة والمقدس بشكل متفاوت بمقدار تفاوتها في البلاغة والإبلاغ، أي في مقدار سلطة الخطاب وثقله وإيصاله.

مع أن الكل يلتقي في مرجعية واحدة، (إن الانتصار في حرب مثلا يراه الملك (كبطل سياسي) فضلا من الله بواسطة الجند، بينما يراه الشيخ (كبطل صوفي أو صوفي شعبي) فضلا من الله دون واسطة أو بواسطة الملائكة أو جنود الإسلام)، وهذه مرجعية إسلامية فيها التاريخي والمتعالي، الواقعي والمقدس، علاوة على مرجعية صوفية مقصود تكريسها، كما يبدو من قول صاحب (التشوف إلى رجال التصوف) قوله: "والفائدة في ذكر كرامات الأولياء أنها تقوى قلب المريد السالك إلى طريق الحق تعالى، ودليل ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**﴾ [سورة هود، الآية: **119**]."[1]

لهذا الاعتبار ننظر إلى بعض النصوص الكرامية على أنها تعكس الخطاب الصوفي الشعبي في أبهى صوره البلاغية والإبلاغية، دون احتفال بخصوصيات بعض الكتب التي تبقى جزئية فقط، مع العلم أن هذه النصوص معقل للمتخيل الشعبي وذاكرة الجماعة، متبعة أو رافضة، وصورة من صور وسائل التعبير في هذه الكتابات.

2- الكرامة والخرافة:

تعود فرضية التواصل الإنساني في حدود الممكن الذي يتحدد وفق القابلية التواصلية، ما جعله على مر العصور لا يخرج عن هذا الخطاب المعلل عقلا، وكلما تجاوز هذا الخطاب إلى ما لا يقبله غربال العقل، يصبح شاذا ويحول إلى منطق آخر بين المعجز والخرافي الذي لا تستطيع البلاغة تفسيره بما

[1] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي عرف بابن الزيات، التشوف إل رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، ط3، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص ووثائق رقم22، 1997، ص38.

أوتيت من وسائل معرفية. كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء التي تحمل دلالات القوة الربانية التي تتجاوز المألوف، لتهيئة المتلقي والإيمان بحامل الرسالة الإلهية. ولقد شكلت الخرافة تجاوزا لحدود العقل لتفسير بعض الظواهر فنيا لما لها من أبعاد فنية تستطيع أن تمرر رسائلها لمشاكل الإنسان خلف هذه الرموز التي ينتجها التخييل. ولعل الكرامة الصوفية من بين الخوارق السافرة التي جمعت بين الإعجاز المحاكي لمعجزات الأنبياء وبين الخرافة التي لا يقبلها العقل: كما أن إنتاجية هذا الفعل الكرامي ناتج عن بنية المجتمع الذي تصبح فيه الكرامة كفعل أو كخطاب إشكالية كبيرة لها من الأنصار وهما الفئة المتروية تحت لواء الصوفية كما لها من المناهضين وهم من عامة الناس الذين لا تُستوعب لديهم مثل هذه الأمور.

وإذن، الخرافة باعتبارها نوع من أنواع القصص الشعبي، هي جنس أدبي قائم بذاته، تحكي قصة بطل مميز ضمن فضاء عجيب وغريب مليء بالعلاقات المستحيلة والمتناقضة أحيانا والمنسجمة أحيانا أخرى؛ "فالحكاية الخرافية في الأصل هي تجربة وقعت لبطل، وبعد سلسلة من المغامرات والخاطرات تلعب فيها الخوارق دوراً بارزاً"[1]

تعنى النصوص الكرامية بتقديم أفعال ومنجزات فوق العادة، فيها عناصر تجاوز الطبيعة والكون العادي والبشري، كما تعنى بأهل هذه الخوارق على أنهم أبطال زمانهم، وكل الأزمنة بعدهم، ولابد لأجل قبول هذا التقديم، من وصف الأفعال والأحوال مهما استعصت على الوصف، وأدى هذا إلى هيمنة الفعل على الألفاظ الدالة على الحركة والحياة والتنقل، وقوة حضور أفعال الكلام (قال، حدث سمع، روى)، والتي تجعل من نص الكرامة بنية تقويلية تتغي حمل المخاطب/ المتلقي على الاقتناع والفعل.

وما يلائمها من صفات، تسعف في تقديم صور ومشاهد عن عوالم لا يمكن ملامستها، خاصة ما تعلق بما هو نفسي وانفعالي وباطني في ذات الشخوص الكرامية، وهو المهم، ولا يخفى

[1] محمد سعيدى، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ت)، ص57.

على أحد ما يعانيه "الباث" و"المتلقي" من صعوبة إزاء وصف ما هو غريب وخارق، لا تذللها إلا تقنيات بلاغية ودلالية تجعل منه فعلا وسيلة لتقريب البعيد وتأليف الغريب وتحسين المجرد. (1)

وهكذا فإن هذه التقنية، تساعد على معرفة الشخوص وإدراك عوالمهم، وتقارب بين الظاهر والباطن في الشخص، كما بين الحال والمكان والمقال، وهو ما يجعل السيرة المنقبية، أو الترجمة الكرامية سيرة موضوعية تعنى بشخوص لهم وضع اعتباري خاص ونفوذ واسع في تاريخ وفكر الأمة، بل إنها تجتهد في جعل الشخصية الكاملة الخارقة الغامضة، نموذجا مألوفا ومتقدما في عصرها.

يحار العقل في تفسير وفهم الكرامة، وتقبلها، فهي كفعل بشري حقيقي أو احتمالي، والدفع إلى تصديق وقوعه هو ما تظافرت كل العناصر اللغوية والإبلاغية على خلقه و وضع تماسكه، بفضل ذلك نجح كُتاب الكرامات والمناقب في تكليم الشجر والحجر والطير، وفي إيقاف العدوان "وترويض" المفترس، كما استطاعوا السير على الماء والهواء.

وأكرموا شعبا بكامله وأكثروا القليل... وهذا إن كان احتماليا، لأنه ليس سردا أو حكيا فقط، ولكنه أيضا معنى رمزي تحبل به العبارات، ذلك أن الكائن البشري هو كائن ثقافي بالطبع، أي أنه الكائن الوحيد الذي يتميز بنسق عالم الرموز، وبين مكونات هذا النسق الرمزي، اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والقُدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. على أن الرمز يعني شيئا خفيا أو غامضا، والكرامة بفعل ذلك، تشتمل على أكثر من المعنى الواضح والمباشر، وهو معنى لا يمكن تحديده بدقة أو تفسيره كلية، فالإنسان يحمل في فكره الهواجس والقلق وسعادة العالم في شكلها البدائي، أي الرمز، ولعل هذا الأمر يستوجب تحديد مستوى الترميز الذي يمكن أن تلعبه بعض الكائنات البشرية أو الحيوانية في مثل هذه الكرامات، بما في ذلك الأبطال الكراميون أنفسهم.

---

(1) ينظر: بروب فلاديمير، مورفولوجية الخرافة، ترجمة إبراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية، للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، 1986، ص79.

3- العجائبي في عالم التصوف:

بدأ ابن قنفذ رحلته (تراجم)، بمقدمة كمكون ضروري، استحضر فيها تعريف الكرامة وكل الآيات الدالة على الولي وصدقيته، وهذا لتهييئ المتلقي لقبول الكرامة، فالمقدمة تفتح باب الحجة والاحتياج، على صدق الكرامة وقيام الولاية بها، "وقبل الخوض في ذلك أقدم هنا مقدمة قريبة تفيد الناظر صفة الولي وتحقيق أمره، وإن تباين سره وجهره، مع لواحق ألحقتها، وشواهد أثبتها"،[1] ثم نجد النصوص الكرامية في تلك التراجم، ويقوم ابن قنفذ بتعريف الباث، صاحب الكرامة، فزيادة على ذكر اسمه ونسبه، يردف ذلك بعناصر، وتفاصيل أحداث الكرامة، سواء كان محتواها متعلقا بالأرضي أو تعلق بالغيـــبي.

تحتوي رحلة "أنس الفقير وعز الحقير" على تراجم لشيوخ المتصوفة، وهذا النمط يحتوي على عناصر واقعية وأخرى كرامية/ فوق واقعية، وتمثل في كل المناقب المترجمة لشيوخ التصوف، بل إن ترجمة كل شيخ صوفي يمكن حملها على وجهين: وجه واقعي باعتباره شيخا في الواقع ومعروف الهوية والسلوك والأحوال والنسب والتاريخ، ووجه كرامي لأنه يمثل شخصا غير عادي ويستطيع فعل ما لا يستطيعه غيره. ويمكن الاستدلال بورود نصوص كرامية متناثرة في ثنايا الرحلة وهي نصوص لم تقتصر على كرامات شيخٍ واحد "فمن تلامذة الشيخ أبي مدين – الفقيه الولي المبارك الصالح الولي أبو عبد الله محمد بن أبي محمد عبد الله الصفار المدفون عندنا في المسجد الذي كان يؤم فيه، دخل باب القنطرة من قسنطينة أدركته صغيرا وتبركت به ورأيت والده صفارا. وكانت لأبي عبد الله البركة التامة والكرامة العامة واختصه والدي، رحمه الله، لبناته، يعلمهن القرآن ولم تفارقه إحداهن حتى ختمت وكررت ثلاثة مرات وقرأت عليه الرسالة وانتفع بها والدي، رحمه الله. كثيرا في مقابلة الكتب ونحوها، وقالت لي إحدى أخواتي "ما رأيته، رفع بصره يوما قط، وما سمعنا منه كلمة في غير التعليم. وإذا قربنا له طعاما ما يفطر عليه، تارة يقبله وتارة يرده بيده" وكان يحدث عن جدي للأم ويكرر ذلك دائما، أنه خرج لزيارته من باب القنطرة،

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص2.

فناداه من أعالي الرمال التي هناك وجدي في طريقه فلما بلغه في اليوم التالي بملارة وجده تبعد عن الدار، جالسا في الطريق وقال له: "من حين ناديتني وأنا أنتظرك".[1]

وهناك نمط منحرف عن الواقع كلية، وهو يشمل ترجمة بعض الخواص من أهل التصوف، كما يسم كرامات بعض الشيوخ في منازل وأحوال معينة، ويمكن أن يمثل لذلك بكرامات: أبو يعزى، أبو حرازهم، أبو مدين شعيب. ومن أشياخ أبي مدين رضي الله عنه: "الشيخ أبو يعزى يلنور بن عبد الله وكان من آيات الله تعالى وأمره كله عجيب، ونقلت كراماته نقل التواتر، حدث عن البحر ولا حرج قال الشيخ أبو مدين، رضي الله عنه: "طالعت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زماننا فما رأيت أعجب من أبي يعزى...".[2]

وفي موضع آخر قال ميمون التاروطي (رحمه الله): "زرت أبى يعزى وأقمت عنده فوصلت جماعة من فاس برسم الإنكار عليه فوثب السبع على دابة من دوابهم، فصاح أبو يعزى عليه وجذبه من أذنيه وقال لأصحابه: "إركبوه"[3]، "وشكا الناس إليه مرة احتباس المطر، فرمى بشاشيته وبقي رأسه أبيض، ونظر وقال "يا مولاي هؤلاء السادة يطلبون من هذا العبد المطر ما قدري أنا حتى يطلب مني المطر؟ ثم بكى فأنزل الله المطر".[4]

مهما يكن فإن مسألة الكرامة، خلفت في كتب التراجم عددا هائلا من الآثار، ممّا يجعل لُبها تاريخ بطل وسرداً لمظاهر البطولة، ويكون محتوى خطابها، اعتبارا لذلك، خليطا من الواقع والمتخيل؛ "وقد يكون من المجازفة محاولة عقلنة هذا الخليط، واعتبار أن الجانب التاريخي منه يشكل مادة توثيقية تعتمد، وأن الجانب الأسطوري لا يفيد؛ ذلك أن ترسبات الإبداع الخيالي تتراكم فوق الحدث الواقع وتغلفه باستمرار، مما يجعل منه مادة متماسكة تستغل باعتبارها كذلك، دون إمكانية

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص21.

[2] المصدر نفسه، ص21.

[3] المصدر نفسه، ص22.

[4] المصدر نفسه، ص23.

تفتيتها بالتحليل".[1] فالكرامة في عمقها تتجاوز ظاهرها للدلالة على التصوير والترميز، والإحالة إلى الخفي وغير الواعي والمكبوت... وهذه كلها –وغيرها- تستدعي قراءة خاصة، تراعي إمكاناتها (الكرامية) في الواقع والمتخيل في السياق الحضاري والإنساني، كما في الذهنية الفردية والجماعية.

صحيح أن الكرامة في الفكر الديني المحافظ شكّلت مضربا وجانبا من جوانب الطعن في النظام الصوفي، بحيث أنكر كثير من الفقهاء وقوعها، لأنها لا تبلغ مبلغ خرق العادة، وأن من ادعى موافاة أحدهم الماء في بادية، أو إجابته لدعوة أو تخليصه الناس من أذى، إنما هو ممن يعمل بآراء ضعفه الحديث، غير أننا أشرنا إلى عدم احتفالنا بمثل هذه الآراء ولا نريد التحقق في شأنها؛ ونعتبر الكرامات كقصص أو حكايات روت وتروي خوارق لأناس اعتبروا أولياء أو أهل الله أو أصحاب بركات. فهي لذلك، تقدم أو تخبر عن أناس يملكون القدرة على خرق العوائد؛ وبالتالي تقدم لنا مادة شبيهة بأدب الغرائب والعجائب، ولا مرد لكونها تسود في "المتخيل الشعبي" أو "القدسي الشعبي" عند العامة وعند المثقفين.[2]

شكلت الكرامة على أي حال مرجعية هامة للإتباع، لأن هذا الخطاب جسّد الصلة الرابطة بين أصحابه، وبين الجمهور، وبهذا فإن المناقب والكرامات جنس سردي قائم بذاته، سواء ورد مستقلا أو ورد موازيا أو محايثا لغيره من الأجناس الأخرى، وهو جنس "يشترك مع الأنواع السردية الأخرى في خصائص بنيوية، ولكنه قد يختلف معها في الوظائف المراد إنجازها".[3]

ومن الكرامات الرؤيا في المنام، وقد ساق المؤلف حكاية على لسان مشايخه، سيتم معالجتها لاحقا.

---

[1] عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن الحادي عشر الهجري، ط1، مطابع سلا، بسلا، 1989، ص112-113.

[2] ينظر: الميلودي شغموم، "المتخيل والهوية"، (الكرامات نموذجا)، مجلة بصمات، ع4، منشورات كلية الآداب بن مسيك، جامعة الحسن الثاني، ص25.

[3] محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، ص119-120.

وإذا كانت بعض هذه الكرامات، من قبيل ما يردّده المؤلفون والرواة على لسان الثقات، يعني تبنيهم لها والوثوق بها وإعادة تصديرها وإذاعتها في الناس وذلك من باب توظيف كل أشكال السرود العربية ذات الدلالة الحجية القوية، إذا كان الأمر كذلك فإن الرحلة، تضيف كرامات من تترجم لهم مثلا:

- الإشفاء من المرض وقد ساق حكاية على لسان أبي عبيد الله التاوردي كيف أحضر رجلا مقعدا عن الحركة فما زال أبو يعزى يتفل عليه حتى قام،[1] وحادثة مسح الشيخ الهزميري بِرِيقه على موضع البرص المرة بعد المرة على وجه الفتاة فذهب عنها. [2]
- ومن ذلك أيضا إكثار القليل من الطعام أو المال أو الزرع والماشية وغيرها، ومثال ذلك ما أورده الشيخ أبو مدين بإحضاره لصفحة فارغة وغطاها بثوبه وصلى ركعتين، ثم رجع فخرج وأدخل الصفحة، وهي مملوءة عسلا أبيض، فأكل الحاضرون، قال الشيخ أبو مدين: وأكلنا من ذلك العسل خمسة وعشرين يوما لم ينقص.[3]
- من الكرامات مساعدةُ الجن، تدخل الغيب لمساعدتهم، كالشيخ أبي الحسن على ابن غالب أنه إذا شكلت عليه مسألة علمية نظر إلى جهة من جهات البيت فيجدها مكتوبة في الجدار. [4]

إن الخطاب الصوفي الشعبي، هو خطاب كرامي في جانب كبير منه، إن لم يكن في مجموعه، استطاعت نصوصه امتصاص كثير من المرويات العربية المحفوظة والمجموعة، حول السير والملاحم والحكايات والأساطير والخرافات وما إليها، وأخضعت كل ذلك لتعاليم الصوفي، قصد إظهار قوة الشيخ على خرق العادة، ودعم حجيته وصحة تعاليمه. لقد تخللت الكرامات جل تراجم المتصوفة، لكننا لا نستطيع الإدعاء بأن هذه الترجمة أو تلك، قد تخصصت في كرامة دون غيرها إلا أننا نسجل أن هذه الكرامات كثيرا ما لاءمت المواضع المثارة في الترجمة، كما يبدو من قول

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص32.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(4) المصدر نفسه، ص26.

صاحب "التشوف إلى رجال التصوف" "والفائدة في ذكر كرامات الأولياء أنها تقوي قلب المريد السالك إلى طريق الحق تعالى. ودليل ذلك من القرآن قوله تعالى: "﴿**وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة هود، الآية: **120**]"[1]، فالكرامة تؤيد أحوال المريدين وتثبيت مقامات أهل الصلاح واليقين، يربو بذلك في قلوبهم الإيمان وتزيد لواعج الشوق والمحبة.

رابعا- قدسية الولي:

فالولي الحق، هو من له الكرامات أو خوارق لا يتحدى بها ناموس الدين، بل يؤكد بها قوة هذا الناموس، ويتحدى بها نواميس الطبيعة، وقانون المجتمع وقدرات الأفراد وتواضع الجماعات واتفاقها، وهو بذلك يخلق بطولته الخاصة، أو يخلق تصورا خاصا عن نفسه في ذهن الناس، وذلك عبر اختبارات يخضع نفسه لها، ويجتازها بنجاح خارق، سواء في إقامته أو خلال تنقلاته عبر أماكن معينة، رسم بها ما أسماه بعض الباحثين بالجغرافية المقدسة... حيث ينفذ كراماته وتدخلاته، وحيث يكون سيد المكان والزمان، أي سيد عالمه يسلك فيه كيف يشاء، ويسوق الناس فيه كيفما يشاء، هذا السلوك هو ما يدفع بالمتلقي إلى الثقة بشيخه ولي يمشي على الماء ويخترق كل أنواع المادة ويتنقل بين الأماكن في برهة زمنية غير قياسية ويتكلم من بعيد ويسمع ولا يرى... حتى حلاّ لكثير من الدارسين ربط هذا "الأدب" بالغرابة والخرافة والأسطورة وما إليها..

والولي الصالح له من البركات والكرامات حيًا وميتًا، مما يجعل الناس يتخذون عليه المزارات وبهذا "يتبوأ الولي تلك المكانة من شعور الناس وقناعاتهم بأنه أهل البركة والخير، كأن يبرئ المرضى، ويقضي حوائج أخرى لمريديه".[2]

[1] ابن الزيات التادلي، التشوف إل رجال التصوف، ص 38.

[2] الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، رحلة ابن فضلان نموذجًا، ص116.

1- لبس المرقعة:

لقد كان المتصوفة والزهاد حرصين على لبس المرقعات والخرق لهذا نجد ابن قنفذ يتوقف على طول رحلته عند رؤيته لهذا الصالح الزاهد لبس الرقعة "ولباسه في داره مرقعة فإذا أخرج سترها بثوب أخضر أو أبيض"[1]، وهنا يتحدث عن الخطيب الشهير أبي عبد الله بن عباد الرندي. يقول الشيخ الصالح أبو علي عمر الحباك التلمساني: "فدفعت أثوابي إلى فقير بجنبي وأخذت مرقعته، وحلقت رأسي ودخلت على أهلي"[2]، ويروي الرحّالة وهي رؤية عيان لرجل من المصامدة وعليه مرقعة وبيده ركوة (ص**82**) ورأيت شابا لابس الخرقة (ص**83**).

يحدثنا ابن قنفذ عن اللجائي:

"وحدثنا الثقات أنه كان يوما في مجلس أقرانه يتكلم في مسألة. فتكلم رجل من طرف الحلقة فيها معه فلم يجبه والرجل لا يعرف، وعليه مرقعة"، ونظر إليه الحاضرون نظر استهزاء".[3]

"وأريت منهم بفاس، وهو حي الآن بها، وليّ الله الفقيه الزاهد الورع أبا عبد الله محمد الجناني من أهل العلم والصلاح والزهد والورع والفلاح، وكان يبرني كثيرا ويدعو لي، ولباسه فيما رأيت أما عباءة من تليس أو جبة من صوف"[4]، ويقول عن العالم أبي علي الرجراجي: "وكان في أكثر أوقاته يخلو بنفسه ولا يعرف أحد أين هو ومازال يباشر جسده بتليس ويستره بجبة"[5]، ويتحدث في المرأة الصالحة مؤمنة التلمسانية: "ورأيتها مرة عليها جبة صوف وعلى رأسها طرف من تليس"،[6] وأيضا "لو رأيت بمدينة سلا شابا في مسجد منقطع عليه مرقعة".[7]

---

[1] ابن قنفذ، انس الفقير وعز الحقير، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص104.

[3] المصدر نفسه، ص 69.

[4] المصدر نفسه، ص 76.

[5] المصدر نفسه، ص 78.

[6] المصدر نفسه، ص81.

[7] المصدر نفسه، ص83.

أما لباس الخرقة فهو يتصل بسنده إلى الرسول صل الله عليه وسلم.[1] وهذا ما أكده العياشي، وأن لها وسائط ثمانية متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم[2] ولقد كان ابن قنفذ يتحدث عن الأولياء والزهاد وعن حرصهم الشديد على لبسهم للخرق واعتزازهم بها وحرصهم عليها.

يقول ابن قنفذ "ومن أصحاب الشيخ أبي مدين رضي الله عنه، الشيخ الصالح بلال وكان مختصا بخدمته سالكا على طريقه، وسكن بعده عياد تلمسان. وبه يتصل سندي في لبس الخرقة فإني رويتها حين ألبسها ألبسني إياها بيده المباركة الشيخ الصالح أبو موسى القروي: ألبسني بيده الخطيب المحدث أبو عبد الله محمد ابن الشيخ الصالح المرحوم أبي العباس بن مرزوق التلمساني، وقد أدركته وسمعت عنه بعض البخاري إلا أني لم آخذ عليه لبس الخرقة، قال: ألبسني والدي بمكة، قال ألبسني بلال خديم الشيخ أبي مدين، قال ألبسني. ومدين قال: ألبسني أبو الحسن بن حرزهم، قال: ألبسني القاضي أبو بكر العربي، قال ألبسني أبو حامد الغزالي، قال: ألبسني إمام الحرمين أبو المعالي قال ألبسني أبو طالب المكي، قال: ألبسني الجنيد: قال ألبسني سري السقطي، قال: ألبسني معروف الكرخي. قال: ألبسني داود الطائي. قال: ألبسني حبيب العجمي. قال: ألبسني الحسن البصري. قال: ألبسني علي بن أبي طالب. قال: ألبسني رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهكذا حضرت لجدي للأم يوسف يعقوب يذكر هذا السند حين يكسى الخرقة لمن يرغب ذلك منه إلا أن بينه وبين أبي مدين رجلين والده وابن عوف كما ذكرناه قبل هذا".[3]

---

[1] ابن قنفذ، انس الفقير وعز الحقير، ص93.

[2] نواف عبد العزيز الجحمة، رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع الإمارات، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2008، ص45.

[3] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص94.

خامسا- الآخر في الرحلة الزيارية:

التخييل شبكة ثقافية مفتوحة باستمرار على كافة المعارف والخبرات في مساحات ممتدة بين الوعي واللاوعي ما بين العقلاني والغيبي، الواقعي والأسطوري.(1)

والتخييل يملك من الإمكانيات ما لا حدود له، وخاصة في بناء وخلق تمثيلات متنوعة بسيطة ومعقدة وقد استطاع التخييل أن يقترن بكافة الحقول والأشكال التعبيرية، ويخلق تمثيلات في حياة الإنسان، تنمو داخل الصور والأفكار والنوايا، لذلك فإن كل التمثيلات المتحققة في مجتمع ما، لدى جماعة ما، هي تركيب للتمثلات التي يخلقها الإنسان عن ذاته وما حوله، وعن الآخر وما ينتجه، وكأنما حاجة الإنسان إلى تمثيل نفسه وغيره لأجل امتلاك مواقف وهوية تملأ الفراغ المفترض، كما كانت الأسطورة في مرحلة تاريخية معينة، تمثيلا إنسانيا مشتركا للعالم وليس التمثيل تشبيها بسيطا أو مركبا، بصورة أو كتابة، لإدراك معان مجردة فقط، ولكنه نسق فسيفسائي وثيق الارتباط بالواقع في كل حركاته الموروثة والجارية، وبالذهن والشعور والخيال والرمز ضمن أبعاد دينية وتاريخية واجتماعية وثقافية.

والتمثيلات سواء كانت فردية أو جماعية لها تاريخها الخاص والعام، العلني والسري من خلال إنتاجها لأفكار عن نفسها وغيرها، تمر عبر مراحل متعددة أساسها انطباعات وأحكام وإشاعات وصور غير مكتملة، قبل أن تصل إلى صورة ثقافية ذات دلالات تستند إلى ما هو ديني أو تاريخي أو سياسي ظرفي، أو إلى كل تلك الأقطاب.

لذلك يمكن التمييز الدقيق في التمثيلات بين الدينية والسياسية والاجتماعية، وقد تحمل أوهامًا وزيفًا في بنائها الشفوي المتداول، ويتحول النص المكتوب إلى بناء رمزي ثقافي تخييلي ذي أبعاد جمالية تذوب من حدة العنف والسخرية في الوعي الجمعي الذي يتداول التمثيلات شفويًا.

ويشغل الآخر، في هذه التمثيلات، حيزا كبيرا صورا ثابتة وأخرى متغيرة تتحكم فيها كل العوامل التاريخية والجغرافية، بما فيها من ردود الفعل والتخيلات.

(1) ينظر: شعيب حليفي، "سيرورة تمثيل الآخر في السرد العربي"، مجلة القلم، ع24، أفريل 2012، وهران، الجزائر، ص273.

تحفل رحلة ابن قنفذ القسنطيني "أنس الفقير وعِز الحقِير"، عموما بأبعاد سيرية وتراجمية ومناقبية تتفاعل لتشكل صورا أولية عن "الآخر"، ونص الرحلة بالضرورة يتضمن صورا عن "الآخر" في تجلياته الدينية واليومية، يعدّ هذا الآخر أفكارا وقيما وثقافة، وتتميز رؤية ابن قنفذ عن رؤى الرحّالة الآخرين، ذلك لأن الوعي بالآخر عنده ينطلق من الديني الصوفي وحضور القيم الإسلامية.

الآخر في الرحلات الزيارية، يعرض من خلال ملامح وسمات العنصر الثقافي الذي يحمله الراوي لذا فهو دعامة مركزية في بناء رؤية الرحّالة "وهذا ما يفسر كون الرحّالة، في الرحلة الزيارية مجرد شخصية ثانوية تتعدد أرقامها تبعا لتعدد الزوار، خاصة أن الشخصية المركزية شخصيةُ الولي قد حازت البطولة من كل أطرافها".(1)

وتقوم رحلة ابن قنفذ على خصوصية التصوف، التي تعني بزيارة أضرحة الأولياء، ومراكز التصوف من رجال العلم والتزكية ومن هم من أمر الكرامات، الذين طار صيتهم في الآفاق في هذا المجال. والمعروف أن أهل التصوف لهم من الوصل ومن الاتفاق ما لا يخفى على أحد، وصلٌ روحي بينهم يعزز ويقرب المسافات، ويكسر الحدود ولا يعترف بأمر السياسات، هذا كله نجده في الرحلة والتي كان المقصود منها زيارة ضريح الولي الصالح أبي مدين شعيب إذ يقول: "وبعد فإن الفقير إلى عفو ربه أحمد بن الخطيب، وفقه الله ولَطُفَ به قال: رغب إلي من يكرم علي من بعض إخواني في الدين في تقييد شيء من كلام الشيخ أبي مدين، نفع الله به وبأمثاله المسلمين"(2) غير أن الغاية من هذه السياحة كانت تتجاوز هذا الأمر، حقق من خلالها زيارة للمغرب وتخلل ذلك زيارات كثيرة لجل الأولياء، إنه قد ترجم عن "اتصالاته الشخصية برجال التصوف وذكر أخبارهم ومجاهداتهم والإشارة إلى ما تمتاز به سيرة كل واحد منهم" وقد انتشر في هذه الحقبة أمر التصوف في بلاد المغرب حتى استفحل إلى "حركة طرقية محرفة تعتمد على الكرامات والخوارق

---

(1) عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، ص 108.

(2) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص1.

والخرافات"[1]، وهو ما يعزز من قيمة هذه الرحلة تاريخيا ويجعل لها مكانة في صف التراجم والأخبار، كما لم تكن رحلة ابن قنفذ، رحلة ذات سرد مترابط العتبات ولا متماسك الأحداث والأزمان، وإنما جعلها غير مقيدة ومطردة يتحدث عن محطات مستقلة، إلا أنها تصب جميعها في زيارات الأولياء من أحياء وأموات زارهم في قبورهم، والتبرُك بذلك كزياراته المتعددة لقبر ابن عاشر ولي مدينة (سلا) الشهير، كما لا يفوت الحديث عن ما صادفه من لقاءات تمثل "شبه مؤتمر صوفي بناحية دكالة، هذا التجمع الذي يقصده كل المنتمين لهذه الحركة" ولا يتوانى أيضا عن ذكر كل شاردة وواردة عن الصوفية وما ينم عن هذه الشريحة من لقاءاتها وتشعباتها، حتى إنه يحصي منهم طوائف متعددة، وذلك حسب نسبهم لشيوخهم، وقد أحصاهم بست طوائف: الشعيبيون، الصنهاجيون، الماجريون، الحجاج، الغماتيون، الحاجيون، كما ذكر شيئا من زعمائها.[2]

ونلمس من خلال أحاديث ابن قنفذ أنه يوثق كلامه "رأيت" "وحدثني" ويجعل منها لازمة تشف عن إبراز ذاته كشاهد على الأثر والآثار، وعن إثبات لسيرته الذاتية من خلال عرض حال، ومن جملة ذلك مثلا، قوله: "وقد أخذت طريقه عن ولي الله تعالى الحاج أبي العباس الدكالي عن ولي الله تعالى أبي زكريا يحي الغماتي عن الهزميري نفع الله بهم"[3] وقوله: "ورأيت منهم بفاس، وهو حي الآن، الشيخ الصالح الزاهد أبا عبد الله محمد المشترائي من أرض دكالة. وهو من الزاهدين في الدنيا ومن خيار عباد الله الصالحين"[4] وقوله "ورأيت منهم بفاس الشيخ الصالح أبا الحسن على اللجائي، ولي به معرفة ويفتقدني ويسأل عن حالي كثيرا"[5]، وأمثلة من هذه كثيرة، كما يصف بعض من لقيَه ومن له من عزم في العبادة وخوف ورجاء، ومن ذلك وصفه للشيخ أبي الحسن بن يوسف الصنهاجي، الذي يقول فيه: "وهنالك لقيت الشيخ أبا الحسن بن يوسف الصنهاجي من آيت محبوب، ولي فخر عظيم بلقائه واغتنامي لبركته ودعائه. وكان ضخم البدن

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير ، من المقدمة ص (ز).

[2] المصدر نفسه، ص64.

[3] المصدر نفسه، ص70.

[4] المصدر نفسه، ص75.

[5] المصدر نفسه، ص76.

جدا ولا تكف له دمعة، وإذ سمع آية من كتاب الله عز وجل أو حديثا من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أو بيتا من شعر أو كلمة صوفية، وضع كفيه على عينيه وأخذ في البكاء والزيادة فيه حتى يخاف عليه، وقلت لبعض الفضلاء منهم:" هذا لا يموت إلا بالبكاء"[1] ولا يخلو نص ابن قنفذ من هذا الصنف من الحديث.

أما الصورة التي يقدمها ابن قنفذ للآخر من النساء فتنبني من منظور رؤيته، فيصبح "اكتشاف الآخر، هو في نفس الآن اكتشاف للذات، إنه تعديل يمس الخارج كما الداخل"[2]، وهو يرى في تلك النسوة الآخر المماثل له في التدين والاعتقاد والزهد، وهذا ظاهر من خلال جملة الألفاظ التي أطلقها ابن قنفذ عليهن: الصالحة، المؤمنة، متعبدة...، يقول ابن قنفذ: "ورأيت منهم بفاس المرأة الصالحة مؤمنة التلمسانية، وتبركت بها ومازلت على ما تقرر عندي، تخصني بالدعاء في ظهر الغيب... وكانت على زهد وتقشف وعبادة وورع وكان قُوتها في العام من غزل بيديها"[3]، ويذكر أيضا: "وقصد أبو الحسن بن يوسف الصنهاجي بعد هذا التاريخ زيارة امرأة متعبدة ضريرة، فجلس في فم الغار الذي كانت منقطعة فيه فسلم عليها ورحبت به، ثم كلمته لكلام شهق منه شهقة واحدة فمات... وتشوقت الخواص إلى سبب الموت ووقع البحث عن ذلك فأقرب ما قيل إنها كلمته في أمر نبوي كشف له ببركتها عنه فمات عند معاينته".[4]

ورأيت منهم بالمغرب الأقصى في طرق سكسوية من جبال درن بموضع يقال له القاهرة الصالحة عزيزة السكسوية وتبركت بها وجلست معها وهي متوجهة في صلح بين فئتين عظميتين. ولها أتباع من الرجال وأتباع من النساء... ولا يتحرك أحد إلا عن أمرها... وهي فصيحة جدًا في أجوبتها وأوامرها ووعظها. [5]

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص72.

(2) يوسف ناوري، صورة الأخر في رحلة ابن بطوطة، (مؤلف جماعي)، منشورات مدرسة الملك الفهد للترجمة، طنجة، 1996، ص16.

(3) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص80.

(4) المصدر نفسه، ص73.

(5) المصدر نفسه، ص86.

ويتكلم عن كرامتها وزيارة الرئيس الشهير صاحب مراكش عامر بن محمد الهنتاتي، وهو يحدث الفقيه – ابن فنقذ- بأنها تبادره الإجابة قبل السؤال كما يخطر في باله، وكاشفته بالرجوع عن حصار السكسوي. وأطاع أمرها فرجع وجاءه كتابه بخدمته وطاعته.[(1)] ويتحدث هنا ابن قنفذ عن كرامات ومكاشفات هؤلاء النساء والتبرك بهم وبدعواتهم.

والهدف من الرحلة- كما ذكرنا سالفا- الاتصال بالشيوخ المتصوفة، من أجل التبرك بلقائهم والفوز بدعواتهم الصالحة، لهذا يقطع الرحّالة المسافات والمراحل للتبرك بولي ذُكر له، أو متعبد منقطع في زاوية أو خلوة، لهذا يذكر ابن قنفذ المشايخ الذين لقيهم في طريقه إلى زيارة أولياء الله من قسنطينة إلى المغرب.

بدأها بذكر الولي أبي مدين شعيب "فحركني ذلك إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به، ومـــا وصل إليَّ من خبره ونسبه"[(2)]، "على شكل ترجمة لحياته والتعريف به ومناقبه وكراماته فيقول: "إن الشيخ العارف المحقق الواحد القطب أبا مدين، نفع الله به هو شعيب بـــن حســـين الأنصـــاري الأندلسي الأصل من أحواز إشبيلية، كان زاهدا في الدنيا عارفا بالله تعالى وخـــاض بحـــارا مـــن الأحوال ".[(3)]

ويواصل ابن قنفذ سرد حياة أبي مدين* منذ أن كان صغيرا إلى أن تتلمذ على يد فقهاء فاس،[(4)] وعلى رأسهم بن حرزهم** ثم يتحدث ابن قنفذ عن حياته وسيرته ثم يواصل ذكر مشايخ أبي مدين واحدا تلو الآخر[(5)] متحدثا عن كراماتهم وأحوالهم ويتحدث عن كرامات أبي مدين

[(1)] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص87.

[(2)] المصدر نفسه، ص2.

[(3)] المصدر نفسه، ص11.

[(*)] أبو مدين شعيب: هو الشيخ الفقيه المحقق الواصل القطب شيخ مشايخ الإسلام في عصره إمام العبّاد والزهاد وخاصة الخلصاء من فضلاء العباد سيدي أبو مدين شعيب بن حسن الأندلسي من ناحية اشبيلية، توفي بتلمسان.

[(4)] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص12.

[(**)] بن حرزهم: هو أبو الحسن على بن إسماعيل المعروف بابن حرزهم والعامة تقول لهم بن حرازم، المتوفي سنة 55هـ /1163م بفاس.

ينظر: ابن مريم المليتي المديوني، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تحقيق: عبد القادر بوباية، ط1، مكتبة الرشاد للطباعة للنشر والتوزيع، 2011، الجزائر، ص213.

[(5)] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص14.

أيضا، ثم عن شيخه أبي يعزى* وكراماته، ويواصل الحديث عن أشياخ الشيخ أبي مدين وسرد مناقبهم وسيرهم.[1]

وينتقل بعد ذلك ليتحدث عن تلامذة[2]، الشيخ أبي مدين من بينهم الشيخ والفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصّفار، ويتكلم عن سيرته وبركاته وعن والد الرحّالة الخطيب حسن ابن الخطيب علي بن اللمعة فيحكي قصصه وسيرته الحميدة[3]، ويتكلم عن أصحاب جده للأم ومن بينهم أبو عبد الله محمد بن يحي الباهلي المسفر وهو: "الشهير الذكر ورفيع القدر، رقيق القلب، عزيز الدمع"[4]. ويواصل ابن قنفذ في سرد حياته وأوصافه فيقول:" له كلام عجيب في التصوف، وله تقاييد في أنواع فنون العلم، وله شعر فائق، وخط رائق، وكان من فصحاء الفقهاء في جوابه في الفتيا ... كان كثير التواضع، حسن الملاقاة".[5]

عبر كامل صفحات الرحلة لا يتوقف ابن قنفذ في ذكر صفات تلامذة الشيخ أبي مدين، وأن من يؤذيهم أو يتعرض لهم يلاقي الويلات بسبب بركات الشيخ عليهم.[6] وهذا ما يجعل الرحلة قريبة إلى الرحلات الفهرسية.

وقد لا يشار إلى الولي إلا في سياق الحديث عن ولي آخر وكراماته. كما في قوله: "وكان الكومي من الفضلاء المشهورين بمراكش بالخير والصلاح. وحدثني أيضا هذه الحكاية شيخنا الفقيه أبو العباس المراكشي الشماع بفاس المحروسة التي يؤم فيها بالطالعة من البلد المذكور. وقال لي (انتفع بالهزميري كثيرًا) كان شيخنا في العلوم السماوية الشيخ الفقيه أبو زيد عبد الرحمن اللجائي،

(*) أبي يعزى يلنور، (بلنور)، كلمة بربرية مركبة من مقطعين: إيلا والنور، ومعناها: ذو النور أو ذو الحظ. ومعنى إيعزى: العزيز أو المحبوب وقد عمّر طويلا وهو من بين الأولياء المشهورين.

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص20.

[2] المصدر نفسه، ص 45.

[3] المصدر نفسه، ص 46.

[4] المصدر نفسه، ص53.

[5] المصدر نفسه، ص54.

[6] المصدر نفسه، ص60.

وهو ممن قرأ عليه وحدث عنه بالغرائب"[1]. أننا لا نعرف شيئا عن الرجل إلى حياته القدسية من كرامات واشتغال بأمور مقدسة.

هي نماذج كثيرة يقدمها الرحّالة حيث النموذج الولي شخصية معروفة، ولكن حياته الدنيوية تتداخل مع حياته القدسية، ولا يمكن الفصل بينهما[2]، مع مراعاة أن القدسي مهيمن وطاغي على الدنيوي، ويقدم نصوص عديدة قد تقصر أو تطول، من ذلك قوله: "وأول من رأيت منهم الشيخ الصالح العالم المحقق العابد أبو الحجاج بن عمر إمام جامع القرويين بفاس ويحيي فيه ما بين العشاءين أبدا قائما. وله أوراد مقدرة ومجالس لقراءة العلم والتصوف. وتوفي وقد بلغ من السن مائة، في سنة إحدى وستين وسبعمائة، وصُلّي عليه بعقب صلاة الجمعة وحمل ولم يبلغ إلى قبره من كثرة الزحام إلا بعد غروب الشمس". [3]

ثم يواصل الحديث عن أصحاب الشيخ أبي مدين ومنهم: الشيخ الصالح أبو محمد عبد الله بن ماكسن الصنهاجي[4]، والحرة الصالحة فاطمة الأندلسية[5]، والشيخ محمد عبد الله الصنهاجي عرف بالزرهوني[6]، والشيخ أبو عبد الله محمد بن حمادو الصنهاجي[7]، والشيخ الصالح بلال[8]، والشيخ الصالح أبو عبد الله البوني[9] والشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم[10]، والشيخ الإمام العارف أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر[11]، والشيخ أبو محمد عبد الخالق التونسي[12]، والشيخ

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص63.

(2) من النماذج التي يذكرها: أبا عبد الله محمد الجناني، أبا الحسن علي البجائي، أبا علي الرجراجي، أبا عبد الله محمد بن عباد الرندي... رحلة ابن قنفذ، ص 76-77-79-84-85-86.

(3) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص 73.

(4) المصدر نفسه، ص90.

(5) المصدر نفسه، ص91.

(6) المصدر نفسه، ص91.

(7) المصدر نفسه، ص92.

(8) المصدر نفسه، ص93.

(9) المصدر نفسه، ص94.

(10) المصدر نفسه، ص95.

(11) المصدر نفسه، ص97.

(12) المصدر نفسه، ص 100.

الصالح أبو الزهر الربيع والد الفقيه أبي محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري البجائي[1]، ويذكر بركة الشيخ أبا مدين عليهم.

سادساً- العجائبي والغرائبي في رحلة ابن قنفذ:

يرتبط العجائبي في العالم الصوفي بالكرامة، ومن هنا يبدو أن الكرامة لفظ مرادف تماما للعجائبي، مما يدل على ذلك تعريفها، كون الكرامة من الأمور الخارقة.

تنطوي حكايات الأولياء على الكثير من الأمور التي لا يدركها العقل وبهذا ينصهر الطبيعي والواقعي مع المتخيل واللاطبيعي، وينتاب السامع المشاهد العجب والحيرة، وهو يشاهد أو يسمع أو يقرأ تلك الحكايات لهذا "فإذا انتهى النص إلى أن الأحداث يمكن أن تفسر ضمن نظام المألوف فهذا يعني أن الموقف قد اتخذ لصالح تجذير النص في الواقعي. وإذا انتهى النص إلى أن الأحداث تفسر بنظام آخر غير المألوف، فذلك دال على أن الموقف قد اتخذ لصالح انتماء النص إلى المتخيل"[2]. وبهذا يحيا العجائبي فيؤطر ابن قنفذ للعجيب ضمن الكرامة والمعجزة والخوارق والأحلام المرتبطة بالإنسان.

ووفقا لذلك يمكن تصنيف الكرامة من حيث الناحية التعبيرية الأدبية على أنها "أقصوصة تحكي بالرمز إيمان البطل الديني بقدرته على الاقتراب التدريجي والشديد من الله ومن ثمة أخذ طبيعة إلهية توفر له إمكانية التشبيه بالله من حيث الإرادة الحرة المطلقة".[3]

رأى الباحثون أن "البطل" شخصية تثير الإعجاب، وتوجد في كل زمان ومكان، لأنه يمثل نموذج السلوك النمطي، لذا فالبطل هو وسيلة النص الكرامي وغايته في آن؛ فهو الشخصية محور الحكاية وهو يحظى بالعناية الإلهية ويتلقى المساعدة قبل أن يواجه الصعوبات، أي أنه يحصل على

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص101.

(2) لؤي علي خليل، "تجنيس العجائبي"، مجلة علامات، ج57، ع15، رجب 1426هـ/ سبتمبر 2005، ص 309.

(3) ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص18.

الوسيلة السحرية قبل بدء المغامرة، أو الشروع في إنجاز الكرامة، وحين يتدخل ينجز الخارق والعجيب.

يشمل فعل العجائبي البطل الصوفي الولي، ويتحول هذا الشخص من حقيقة تاريخية إلى شخصية عجائبية تتفاعل نصيا مع الحلم والأسطورة. فالمتلقي في بادئ الأمر ليندهش، ثم يخف اندهاشه عندما يرجعها ويفسر الأمر على أنه معجزات وكرامات.[1]

مما يدفع بالباحث إلى إيجاد صيغ مختلفة في تناول هذه النصوص، وهي حسب الباحث شعيب حليفي "الجانب الثري في الأدب العربي، من حيث تضمنه العديد من الخوارق، والذي يتم إدراجها ضمن كرامات أولئك الشخوص مقابل معجزات الأنبياء"[2]، إن ثراء نصوصها تكمن في حيرة القارئ في كيفية تمثلها، هل يعتبرها من الحلم، أم من الرؤيا، أم من الأسطورة، أم من المعجزات وغيرها من التصنيفات التي يتعدد فيها القراء ويتردد فيها لأنها خطابات تجمع بين الواقع والخيال.

1- الغيـــبي

1-1 الكرامات:

رغم الاختلاف الحاصل في شأنها بين المتصوفة والفقهاء فإن ذلك دليل على ثرائها وعلى أنها من الثوابت الصوفية في هذه الكتابات، لأنها تضمنت تجليات البطولة والخرق، وهي التي جعلت من الكتابات الصوفية نصوصا كرامية، فأن تكون شَيَخ طريقة صوفية يعني أن يكون لك أتباع ومريدون، وكلما كان التكوين غنيا وعميقا ومتنوعا، كلما اغتنت فرصة امتلاك الأتباع بازدياد عددهم، وبالتالي توفرت فرصة إخراج مزيد من الشيوخ الكبار من ذوي الاختصاص والقرب، وهذا في حد ذاته كرامة. يتحدث ابن قنفذ عن أبي مدين:

---

[1] ينظر: عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسة في السرد العربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ص60.

[2] شعيب حليفي، الرواية الفانتاستيكية، ص16.

"...ثم انصرف مشرقا وتردد في بلاد افريقية واستوطن في الآخِر بجاية وكثرت تلامذته وظهرت بركاته عليهم، يقال أنه خرج على يده، ألف تلميذ وظهرت لكل واحد منهم الكرامة والبركة"[1]، "وهذا من كرامة الشيخ أبي مدين، رضي الله عنه ونفع به، وهي أكثر من أن تحصرها مجلدات وأعظم بركاته ظهور ألف شيخ على يده ولذلك يقال له شيخ المشايخ رضي الله عنه".[2]

ومن هنا فإن الفكر الصوفي الشعبي بوجه عام، ينهض على ضرورة الكرامة (على اختلافهم في شأن إبرازها أو كتمها).

يحكي ابن قنفذ نماذج من كرامات المشايخ مبتدءا بالشيخ أبي يعزى رحمه الله قال: "ما لهؤلاء ينكرون الكرامة والله لو كنت قرب البحر لأريتهم المشي على الماء".[3]

كرامة لابن مدين في بداية حياته: وفرّ بالليل فأدركه بعض إخوته وسلّ عليه السيف وضربه فتلقى الضربة بعود كان بيده فتكسر السيف أجزاء، فعجب أخوه[4]، وهنا تأكيد على كرامتهم.

أما **البركة في الطعام** فيذكر حادثة وقعت بين الشيخ أبي مدين والشيخ الصالح أبي عمران موسى الحلاج .هذه الكرامات تصطدم مع العقل إلا أننا عندما ندخلها في باب محاكاة المعجزة فإنها تقبل.

ومن أصحاب أبي مدين الشيخ الصالح الشهير أبو مسعود بن عريف، وكان مجاب الدعوة مشهور البركة، وكان يحدث الناس بما يرى من موضعه في تليك إلى قسنطينة وذلك مسافة مرحلتين واشتهرت كراماته، ولما بويع السلطان أبو يحي أبو بكر قال له تطول مدتك إن شاء الله وتأمن من القتل فكان له ذلك"[5]، ومن كراماته أيضًا مكاشفة طالبه بالمال الذي أعطي له دون علم الشيخ، وعدم رضاه بذلك[6] وأمره بإرجاعه.

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص16.

[2] المصدر نفسه، ص102.

[3] المصدر نفسه، ص04.

[4] المصدر نفسه، ص12.

[5] المصدر نفسه، ص40-41.

[6] المصدر نفسه، ص41.

فهذا الولي يأتي بما لم يأتِ به البشر يقوم بما لا يمكنهم أن يقوموا به، فإذاً تتعدى بركة الولي كل الحدود البشرية والطبيعية ولا يمكن لشيء أن يقف في وجهها.

ومن كراماتهم استجابة الدعاء عند أغلبيتهم، فهذا رجل من المصامدة يرافقه الرحّالة إلى منازل البادية ويسأل الرجل عن حالهم فيجيبهم برغبتهم في المطر فيدعو الله تعالى "اللهم أمطرهم الليلة الليلة الليلة" فإذا بآخر الليل تنزل مطر كثير و لم تكن أي علامة دالة عليها "[1]، فهو يلبي رغباتهم بالدعاء فالاستجابة من خلال صدق النية وحسن الظن إلا أنه دعاء لهم بالخير. وهناك الدعاء عليهم عند إحساس الولي بالظلم، فهذا دعاء الحاج عبد الغني على وزير المغرب عمر بن عبد الله بن علي البياني بسبب كلام سمعه كرهه الشيخ لأنه طلب منه أمرا و لم يقضه له، فدعى عليه الشيخ فقتل الوزير بعد أيام وتعجب الناس.[2]

ومن كرامتهم أنه من أذاهم يؤذى بالمثل وأكثر وأشد، "فتلامذته أهل الصفا وهم محفوظون بالله تعالى وما من مؤذ لهم إلا ويلحقه ضرر ما والمشاهدة في فصول ذلك كافية"[3]، وهذا ما سمعه الرحّالة من طرف الصالح المبارك أبو محمد عبد الله الصنهاجي، أنه سجن من طرف ابن بطان أحد عشر يوما وخرج لزيارة الصالحين وأول من رآه منهم سأله كم سجنك؟ فقال أحد عشر،يوما، فقال أنا أسجنه إحدى عشرة سنة، فكان ذلك.[4]

هذه الحكايات عن كراماتهم بقدر ما تؤكد على بركة الأولياء، بقدر ما تؤكد على أن هذه البركة ليست غاية في ذاتها أو قوة بلا معنى ولا هدف يوجهها، إنها قوة في خدمة القدسي.

إن البركة تجلب الخير من شفاء للمرضى وغيره ولكنها تجلب الشر كذلك، وعطف الأولياء لا يضاهيه إلا غضبهم وهذا ما أكدته حادثة السجن وجزاء لمن يتطاول على الأولياء، فالبركة حارسة له ولأتباعه.

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص84.

(3) المصدر نفسه، ص60.

(4) المصدر نفسه، ص88.

يقول عن السيتي: وكان أمره عجبا في اجابة الدعاء بنزول المطر[1]، ويقول أيضا: "وكان هنالك حينئذ طالب يدعو على ظالم بعقب كل ختمة يختمها، أخبرني الشيخ أبو الحسن هذا أن معه على ما اخبره ستمائة ختمة، وكان ذلك الظالم في أشد صولته، وكنت أرقب عاقبته حتى علمت عن قرب أنه سجن وقتل نفسه، والعياذ بالله، في السجن بالخنق، وأخرج ودفن من غير أن يصلي عليه أحد من المسلمين، ولم يحضره إلا من حمله وحده".[2]

الشيخ أبو عبد الله البوني:"... ثم قلت له: يا سيدي يسلم عليك سيدي أبو مروان الفحصلي وقال لك: أدع لي فقال: نزع الله من قلبه حب الدنيا" قال: "فتعجبت من هذه الدعوة وقلت: سبحان الله تركت الشيخ أبا مروان في غاية من الزهد والتقشف والاقلال ونبذ الدنيا جملة"[3]

تقدم هذه النصوص **كرامات الصلاة والتسبيح والتسليم على رسول الله صلى اله عليه وسلم** منتشرة بين ثنايا العجائب والغرائب، وهي كرامات يتمتع بها المصلون الخلص، ولعل المنطق في ذلك هو اقتناعهم بأن الرسول (صلى لله عليه وسلم) قد جمع كل أنواع المعجزات والخوارق والكرامات، وهذه الكرامات تشمل طقوس العبادة، يقول ابن قنفذ: "ومن أصحاب الشيخ أبي مدين رضي الله عنه، الشيخ الصالح أبو علي الصباغ وكان صاحب مكاشفة وهو الذي قال: "صليت المغرب مع الشيخ أبي مدين، فرأيت وأنا في الصلاة ثلاثا وأربعا من الحور العين يلعبن، فلما سلمنا من الصلاة قلت للشيخ أبي مدين ما رأيت". [4] فقال: "وهل رأيتهن؟ قلت: نعم قال لي: أعد صلاتك، وأعد صلاتك فإن المصلي يناجي ربه وأنت إنما ناجيت الحور العين".[5]

ويقول: "ووقفت بخاريج آزمور عن بلاد المغرب على قبر أبي شعيب أزمور المعروف بأيوب السارية، ومعنى هذا أنه كان إذا وقف في صلاة النافلة غاب وهو منتصب كالسارية، فإذا أقيمت

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص94

[4] المصدر نفسه، ص38.

[5] المصدر نفسه، ص 38.

الصلاة، جاءه المؤذن وصاح في أذنيه صيحة تسمع من خارج المسجد فيستيقظ من غيبته عن الناس ويخفف في صلاته ويدنو مع المصلين".[1]

ويقول عن آخر: "وأقام نحو خمسين سنة لا يطلع عليه الفجر إلا في المسجد...".[2]

وحديث عن اللجائي: "فمن مجاهدته أنه أمر ببناء باب البيت عليه وأنه لا يحل عليه إلا بعد ستة أشهر و لم يدخل معه غير الماء وحده وسئل بعد خروجه عن حاله قيل له "كيف كنت في هذه المدة؟" فقال: "كالميت، ألا أني أجد قوة عند الصلاة"[3]، ويقول: "وأريت منهم شيخا صالحا من المصامدة لا يألف إلى إنسان ولا إلى مكان وما رأيت أنور من أطراف بدنه لكثرة الوضوء".[4]

يقول ابن قنفذ عن نفسه عند زيارته قبر أبي مدين:

"فلجأت إلى قبر الشيخ أبي مدين وركعت هناك ما قدر لي ثم قرأت جملة من القرآن وأخذت في التسبيح والتهليل في نفسي حتى رق قلبي واجتمع خاطري فاستغفرت الله تعالى وصليت على النبي صلى الله عليه وسلم"[5]، ويقول أبو الفضل النحوي: "وحكى بعضهم أن أبا الفضل هذا أحيا ليلة بسجدة يدعو فيها على ابن دبوس قاضي مدينة فاس وخرج مسافرا فخرج ولد هذا القاضي في جملة من شيعه فقال: "يا ولدي ارجع تحضر جنازة والدك، فتعجب ورجع فسمع الصراخ في الدار فسأل فقالوا: "توفى والدك"[6]، وحكاية عن الشيخ أبي مسعود: "أن كل شعرة تذكر الله تعالى بلسان فصيح".[7]

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص42-43.

[2] المصدر نفسه، ص44.

[3] المصدر نفسه، ص69.

[4] المصدر نفسه، ص82.

[5] المصدر نفسه، ص105.

[6] المصدر نفسه، ص108.

[7] المصدر نفسه، ص42.

ويقول عن الشيخ الصالح الحاج المبارك الفقيه السالك أبو هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي: "وكان كثير الصلاة جدا يتكلم مع الزائر، ثم يركع ركعتين ثم يعود إلى الكلام تارة وتارة، وكان كثير الذكر". [1]

2-1 تدخل الغيب:

يذكر ابن قنفذ أن من أشياخ الشيخ أبي مدين، الشيخ الصالح أبو الحسن علي ابن غالب وهو من فقهاء فاس، وقيل عنه، أنه إذا شكلت عليه مسألة علمية نظر إلى جهة من جهات البيت فيجدها مكتوبة في الجدار.[2]

يتحدث عن الشيخ الصالح أبي علي الرجراجي: "وكنت إذا راجعته في مسألة علمية يسكت عني يطلعني على ما قال هو في كتاب من الكتب ويبسطه بين يدي".[3]

وهذا من أجل إثبات كرامته من خلال تدخل الغيب ومساعدته في أشياء لا يقدر عليها بشكل طبيعي، فالشيخ أبو الحسن علي بن الغالب مرتبط بالغيب، من أجل إيجاد حلول وأجوبة لإشباع المجهول الذي يملأ الواقع.

من كراماتهم، يحكي الرحّالة رؤيته في خارج مدينة سلا للشيخ وسماعه منه أمور مستقبلية وقعت له كلها، وسأله كيف يطلع على كل هذا؟ فأجابه أنه هناك من يراه مكتوبا في الهواء.[4] ومن خلال هذا الكلام فإن الولي رجل يطلع على الغيب، وهي من الأمور التي اختصه بها الله وحضي بها أنبياؤه عن طريق الوحي.

ويتحدث عن شيخ رآه خارج مدينة سلا: "وسألته عما يتحدث وعرضت له أن غرضي في سماع شيء من هذا. فسمعت منه أمورا مستقبلة وقعت كلها وقلت: "بفضلك، بأي الوجوه تطلع على مثل هذا؟ فتبسم وقال لي: "يا أخي من أصحابنا من يراه مكتوبا في الهواء".[5]

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص26.

(3) المصدر نفسه، ص83.

(4) المصدر نفسه، ص 82-83.

(5) المصدر نفسه، ص60.

3-1 المكاشفة:

من أهم كرامات الصوفية علم المكاشفة: وهو من الأعمال الخارقة التي ليست في متناول لا الفقهاء ولا العامة، علم يشبه إلى حد كبير الوحي، فعلم المكاشفة كالنور يظهر في القلب عند تزكية النفس فتحصل لصاحبه المعرفة بالله تعالى.

ومن هنا نجد مكاشفة أبي يعزى لأبي مدين يقول "ترى الأسد يعترضك في الطريق فلا يروعك فإن اشتد خوفك فقل له: "بحرمة أبي يعزى اذهب عني! ثم تجد ثلاثة من اللصوص عند شجرة فتعِظهم فيتوب اثنان ويضرب عنق الثالث ويصلب على تلك الشجرة". قال الشيخ أبو مدين فحدث ما قال[1]، فعِلمُ الغيب هو من علم المكاشفة، الذي اختُص به أولياء الله وهو من الفيض الإلهي عليهم ودلالة على كراماتهم، من خلال معرفة ما يحدث ومعرفة الغيب، نجد أيضا في الرحلة:

- مكاشفة أبي يعزى عن زواج أبي مدين بالحبشية وازدياد الولد له.[2]
- ومكاشفة بحديث كان بين كومي وبين نفسه –الرحّالة: "وقلت في نفسي سبحان الله كيف تركت البقوري ووجدت هذا الرجل، فقال لي: اسكت ودع الفضول لو كان البقوري في هذا المقام وأنا في مقامه لاختل حال لكل واحد منا".[3]
- ويحدثنا الرحالة عن مكاشفة الشيخ أبي عبد الواحد الصنهاجي عندما مرّ بين كروم الشيخ وهم يجنونها فحدث نفسه، ببخلهم وعدم عرضهم عليه، فإذا به ينادى من طرف الشيخ ويناوله عنقودا عظيما ويقول ألا ينعت صنهاجة بالبخل، فعجب ابن قنفذ منه.[4]
- سجن ابن بطان لأبي محمد عبد الله الصنهاجي: "فأول ما رأيت منهم رجل منقطع قال لي عند اقبالي عليه: "كم سجنك ابن بطان؟" فقلت له: "أحد عشر يوما" قال: "أنا أسجنه إحدى عشر

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص15-16.
[2] المصدر نفسه، ص36.
[3] المصدر نفسه، ص68.
[4] المصدر نفسه، ص86.

سنة!" فقال لي: "والله ما مرت أيام يسيرة حتى وصل كتاب السلطان أبي الحسن المريني بسجن ابن بطان، فسجن وما ترك حمَيَنة ولا رشوة إلا أخذ فيها ليخرج من سجنه، وكنت أقول لهم: حتى تكمل المدة التي عينت لي" قال: "فما خرج من السجن إلا بعد إحدى عشرة سنة وكانت هذه النكبة سبب حرمتي عند العمال" ورأيت أنا ابن بطان هذا وهو في غاية التعظيم له والخوف منه".[1]

- ويقول أيضا: في مكاشفة لولد يولد له اسمه شعيب من طرف أحد الفقراء.[2]

"وأخبرني بعض أصحابنا الفقهاء أنه كان عنده ولد مريض بالإسهال أعيى الأطباء أمره، قال: فدخلت إلى الدار فَوجدت أمه متحسرة عليه وأمره في زيادة، فتغيرت نفسي وقلت: مالي إلا الغيبة، ورفعت درهما في فمي فلقيني رجل في زحام السوق فحبسني بيده وقال لي: أعطني ذلك الدرهم نشتر به النبق، فدفعته له ودهشت من مكاشفته حتى غاب عني ثم قلت في نفسي: النبق والله طيب لصاحب مده الشكاية، وكان ولدي لا يذوق شيئا بوجه إلا الماء خاصة، فاشتريت النبق وأطعمته له فقبله وأكله وكان سبب برئه".[3]

- يقول عن أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر: "دخل خلوته بقصر المنستير وواصل أربعين يوما، فقال إمام جامع المهدية، إن مات عبد العزيز فلا يصلّى عليه لأنه قتل نفسه" يعني بالجوع فبلغ ذلك عبد العزيز فقال: "هو يموت وعبد العزيز يصلي عليه" فكان كما قال".[4]

- يتحدث عن وفاة القاضي أبي بكر ابن العربي: "ولما صلى الصبح طلب كفنه ومسح به على وجهه وقال: مرحبا بالدخول على الملك، واشتغل بالذكر والاستغفار إلى أن توفي قبل طلوع شمس

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص88.

[2] المصدر نفسه، ص88.

[3] المصدر نفسه، ص88.

[4] المصدر نفسه، ص97.

ذلك اليوم، وقال: "لا يصلي علي أحد حتى يأتي رجل لا يعرف فيصلي علي" فوضع على شفير قبره وانتظر الناس به فأقبل رجل عليه عباءة وتقدم وصلى بالقوم عليه".[1]

- ويتحدث عن الحاج الشهير المعظم أبي العباس أحمد بن يوسف: "وكان يتحدث بالأمور المستقبلية في أحوال السلاطين ويقع ما يتحدث به".[2]

ويدعم ابن قنفذ كرامات أولياء الله بحكايات وكرامات الصحابة، وكأن الولي هو امتداد لهؤلاء، فالولاية تحاكي الأصل الذي هو سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) وصحابته[3]، فيذكر ابن قنفذ ما يلي:

- "ففي البخاري أن رجلين خرجا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، في ليلة مظلمة فإن النور بين أيديهما حتى تفرقا النور معهما".[4]
- "وفي البخاري أن عمران بن حصين كانت تكلمه الملائكة".[5]
- وزار سليمان الفارسي صاحبا له في النزع فوجده عنده ملك الموت، قال سليمان: "يا ملك الموت أرفق بصاحبنا فقال: "أني لكل مؤمن رفيق" وسمع الحاضرون الصوت ولم يظهر لهم الشخص[6].
- ونادى عمر بن الخطاب: "يا سارية الجبل يحضه على الرجوع إلى الجبل حذرا من العدو وبينهما مسيرة أيام، فرآه وسمعه سارية فرجع إلى الجبل وسلِم من العدو".[7]
- "ولما حضر الوفاة أبى بكر الصديق، رضي الله عنه، وجه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقال: "إن أنا مت، فاغسلوني وكفنوني وصلّوا عليه السلام علي، واحملوني إلى روضة رسول الله عليه الصلاة والسلام، واستأذنوا علي في الدفن بإزائه عليه السلام، فإن فتح الباب من غير فعل

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص61.

[3] ينظر: الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، ص136.

[4] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص04.

[5] المصدر نفسه، ص04.

[6] المصدر نفسه، ص06.

[7] المصدر نفسه، ص04.

إنسان فادفنوني هنالك وإلا فاحملوني إلى البقيع"[1]، وكان الذي أراد أبو بكر ودفن بجوار النبي صلى الله عليه وسلم في روضته الشريفة.[2] وهذا تأكيد على تدخل الغيب،ومن أجل إثبات الكرامة، وبه تصبح الكرامات العجائبية بديلا عن المعجزة.

- وأيضا حكاية أبي ذر عندما أمره الرسول (صلى الله عليه وسلم) أن يدعو له عليا رضي الله عنه، فوجد في بيته أرحاء تدور وليس معها أحد فعجب من ذلك فقال له النبي، صلى الله عليه وسلم، يا أبا ذر أما علمت أن لله تعالى ملائكة سياحين في الأرض موكلين بمؤونة آل محمد.[3]

4- الخارق:

هو شيء مفارق بطبيعته، ذو جانبين روحي وحسي، إلا أن أخبار الخوارق المنسوبة إلى المتصّوفة لا تهمنا في مستوى زاوية التّقبل فحسب بل تهمنا أيضا في ذاتها لدلالتها ورموزها، ولأنّها أثرت في تلوين الثقافة العربية الإسلامية عبر الحقبات التاريّخية. ثمّ إنّ انتماء هذه النصوص إلى دائرة العجيب أسّست لنظام تعامل ينهل من هذا المصدر لإنماء المخيال في مجال الإبداع الأدبي.

ولقد اعتنى الباحثون منذ القديم بمسألة الخوارق من زاوية نسبتها إلى صاحبها، وطبيعتها ووظيفتها ومدلولاتها، وهذا ما شرحه فخر الدين الرازي (ت**606**هـ) في كتابه "التفسير الكبير" عند تفسيره لآية من سورة الكهف احتجّ بها الصوفية على صحة القول بالكرامات، وهي ﴿**أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً**﴾. [سورة الكهف: الآية **09**]

وبين خوارق الصحابة يذكر لنا ابن قنفذ: أن هذه القدرة الخارقة، بإرجاع الشمس بعد مغيبها لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، حتى صلّى العصر في وقته لاشتغاله بخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم.[4]

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص04.

[2] المصدر نفسه، ص04-05.

[3] المصدر نفسه، ص05، نقلاً عن: التادلي، التشوف في رجال التصوف، ص53.

[4] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص5.

فكرامات وخوارق الصحابة والخلفاء الراشدين هي معجزة من معجزات النبوة، فهذه القدرة الخارقة المتجلية في إيقاف عنصر من الطبيعة، شأن تأخير غروب الشمس وقد أورده ابن قنفذ حول سيدنا علي كرم الله وجهه من أجل قضاء أشياء للرسول صلى الله عليه وسلم دلالة على التجذر والتغلغل الديني.

- ويذكر عن مشايخ أبي يعزى الشيخ أبا شعيب أزمور وهو من مشاهير الأولياء وممن يطير في الهواء.[1]
- ويذكر أيضا قدرته على السير وطي المسافات من بلد إلى آخر.[2]
- ويورد ابن قنفذ حكاية على لسان أبي مدين شعيب قال للحاضرين: "هذا أخ من إخوتي في الله تعالى صلى البارحة العشاء بمكة وسرى ليلته فطلع عليه الفجر عندنا بمدينة فاس".[3]
- يحكي الشيخ أبو مدين عن رجل يسمى موسى وأنه يطير في الهواء ويمشي على الماء[4]، وكيف أن هذا الرجل جاء أبا مدين مسافرا من بلاد إلى أخرى بين صلاة وصلاة من بغداد إلى مكة وصولا إلى القدس، إنما هذه الخوارق تشبه معجزات الأنبياء، لقصة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في الإسراء والمعراج.
- تطويع الحيوانات المفترسة كالسبع وهذا ما نجده عند الشيخ أبي يعزى.[5]
- أما شفاء المرضى: " قال أبو عبد الله التاودي، رحمه الله: "حضرت عند أبي علي يعزى وجيء له برجل قعد عن الحركة، فما زال يتفل عليه حتى قام"[6]، هناك خوارق يستفيد منها الولي في حد ذاته ودلالة على كرامته وولايته كالأفعال الخارقة من طيران وطي للمسافات وترويض للحيوانات المفترسة، أما شفاء المرضى فهو خدمة للغير من الناس وأتباعه وهو يريد بدوره تأكيد ولايته

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص22.

(3) المصدر نفسه، ص91.

(4) المصدر نفسه، ص100.

(5) المصدر نفسه، ص22.

(6) المصدر نفسه، ص29.

وكرامته وبركته، وهذا ما أكده في حكاية أخرى عن الشيخ الصالح أبي تميم عبد الرحمن الهزميرى في شفائه لأخت الشيخ الصالح أبي الحسن بن عبد الكريم من البرص والذي ظهر في وجهها وعجز عن شفائه الأطباء.[1] وهنا التركيز على مسألة "الريق" في الحكايتين وأن فيه ترياق وشفاء وبركة للمرضى عند ملامسة ريق الولي للعضو المصاب، والذي يمنح بركة هذا الريق والترياق عن طريق الانتقال من شيخ إلى شيخ كما فعل والد أبي يعزى عندما أراد أن يموت، فتفل في فم ابنه أبي يعزى لتتواصل بركته.[2]

وهذا ما نجده أيضا فيما يحدثنا عنه الرحّالة حضورا عينيا ويذكر موسم اجتماع الطوائف في دكالة "هي طريقة ولي الله تعالى الحاج أبي العباس الدكالي"، وهو مما سمع ابن قنفذ ورأى في هذا الموسم من شفاء للمرضي،"ووردت عليهم أصحاب العلل المزمنة كالمقعدين وغيرهم ورأيتهم يتزاحمون في حلق الذكر، والمريض يتضرع ويرغب في صلاح جسده كأن يطلب قوته، فيقوم من يأخذ بيد المريض ويصرفه وقد رجعت إليه صحته، ومنهم من يضربه بطرف كسائه فيقول كأنه حل من عقال، ثم يختلط الرجل الذي يفعل ذلك بالقوم ولا يعرف شخصه.

وهذا كنت أسمعه حتى رأيته، والله، عيانا ورأيت ولدا قريب الحلم سيق إلى حلقة الذكر وفي ركبته تشنج يابس جدا رق عظمه منه ولا يستطيع مد ساقيه معه، فقام إليه رجل رقيق أصفر اللون، فسمعت آخر خلفي يقول له: "ليست هذه قوتك" ينكر عليه مبادرته للقيام وكونه لم يترك ذلك لمن هو أفضل منه فنظر إليه، وسكت عنه وأتى إلى الصبي، وأنا أرقبه ومسح بيده، على ركبتيه ومد له ساقيه فامتدا خفف الله عنه وفرح الولد ضحك لقوة وسروره بصحته إلا أنه لم يكمل برؤه وصدق قول من عارضه"[3]، وأيضا يصف ما رآه وما وقع لرجل لجأ للشيخ: "ورأيت منهم الخطيب الصالح الولي الشهير المعلم لكتاب الله تعالى أبا الحسن علي بن أيوب لجأ إليه، وأنا عنده رجل يشكو بوجع في بطنه يصيح منه، فمسح بيده المباركة عليه وحرك شفتيه فذهب ألمه بقدرة

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص 31-32.

[2] المصدر نفسه، ص29.

[3] المصدر نفسه، ص 72.

الله تعالى وبتركته"[1]. وهكذا يستمر كل ما له علاقة بالولي مجسدا لكرامته مالكا لها، فينشر شعورا بالأمن والطمأنينة لأتباعه ومريديه بأن الولي يرعاهم في كل وقت وظرف وأن مشاكلهم مهما استعصت تحلها البركة بتدخلها الخارق.

ومن الخوارق طيران الشيخ أبي زيد عبد الرحمن الهزميري[2]، وأنه أيضا غلق عليه باب البيت بالبناء مدة ستة أشهر و لم يدخل معه سوى الماء، وسئل بعد خروجه عن حاله، بعد كل هذه المدة فقال كالميت إلا أنني أجد قوة عند الصلاة.[3] وهذه من خوارق البدن وخرق للعادة بالنسبة لناس عاديين فلا يتحمله بشر.

5- التحول:

المسخ الذي يطرأ على الإنسان أو الطبيعة من أجل إدهاش الآخر أو إثبات قدرته وتأكيدا لكرامته، وهذا ما حدث مع الصحابي خالد بن الوليد الذي رأى زقا فيه خمر فقال: "ما هذا؟" فقالوا "خل" فقال:" اللهم أجعله خلا " فصار خلا".[4] فالعقل لا يستطيع تفسير كل شيء، فهنا نجد حيرة المستمع لمثل هذه الحكايات فيجعله يفسرها تفسيرا قدسيا من خلال بركات النبوة على الصحابة وامتداد زمن معجزاتهم.

سابعا- الأحلام بين الكرامة والعجائبي:

يرتبط "الحلم بالكرامة والدين خصوصا في الرحلات الحجية والزيارية"[5] فما يعتبر مبهما ومرموزا وعجيبا في الحلم يصبح مألوفا وذا معنى حين تفسيره، كما أن الحلم وسيلة لإظهار كرامة معينة.

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص84.

(2) المصدر نفسه،ص69.

(3) المصدر نفسه، ص69.

(4) المصدر نفسه، ص06.

(5) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص443.

لم تحفل رحلة ابن قنفذ بنصوص حلمية متنوعة، وخاصة المرتبطة بالرحّالة الذي هو الراوي والرائي في الآن ذاته، إنما ما وجد، هي أحلام يرويها الراحلة لصالح آخرين، وهي لا تتعلق به ولكنها تخص تراجم في رحلته، ويستحضرها في سياق النص الرحلي على لسانه وهي أحلام مرتبطة بالدين، حيث يرى فيها الرائي الرسول صلى الله عليه وسلم بهدف معين، كما ورد على لسان عبد الرحمان بن يوسف الحسني: "رأيت النبي صل الله عليه وسلم، في منام فقلت: يا رسول الله! ما تقول في السبتي؟" وكنت سيء الاعتقاد فيه، قال: فقال لي بعد أن تبسم: "هو من السباق" قال: فقلت: "بين لي، يا رسول الله" قال: "هو ممن يمر على الصراط المستقيم كالبرق" قال: فخرجت بعد الصبح فلقيني أبو العباس فقال لي: "قل ما رأيت وما سمعت والله لا تركتك حتى أعرف" فعرفته، فصاح وقال " كلمة صفا من المصطفى".[1]

الرؤيا هنا لإثبات صدق السبتي وأنه من أولياء الله فجاء البلاغ من رسول الله من أجل إذاعته للناس، وهو دلالة على تغلغل الديني والمقدس في هذه الأحلام.

ورؤيا النبي "صلى الله عليه وسلم" كما فسرها ابن سيرين في مؤلفه منتخب الكلام: "قال الأستاذ أبو سعيد رضي الله عنه قد بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين فطوبى لمن رآه في حياته فاتبعه، وطوبى لمن يراه في منامه فإنه إن رآه مديون قضى الله دينه، وإن رآه مريض شفاه الله، وإن رآه محارب نصره الله، وإن رآه صرور حج البيت...)[2]، وهكذا يطلع ابن يوسف الحسني على سرّ "الشيخ السبتي" من خلال رؤيا المنام.

ويورد ابن قنفذ نصا حلميا مسموعا يقول فيه: " قال بعض الصالحين رأيت النبي صل الله عليه وسلم، في النوم ومعه أبو مدين وأبو حامد ثم سأل أبو حامد أبا مدين، رضي الله عنهما، بين يدي رسول صلى الله عليه وسلم، فقال: ما روح الروح؟ فقال أبو مدين: المعرفة. فقال: فما روح

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص8-9.

(2) محمد بن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، ص402.

المعرفة؟ اللذة. قال: فما روح اللذة؟ قال: نظرة إليه ثم غشيهم نور عظيم فأخذتهم الملائكة وصعدت بهم حتى غابوا في الهواء فقلت: هذه درجة علية ومكانة سنية".[1]

كما يحضر الحوار داخل بنية الحلم لأنه صلب الخطاب، فهو وسيلة لنقل أمر أو نهي أو إبلاغ بين شخصيات مقدسة أو أولياء (أبو مدين وأبو حامد)، وهو دليل على تجذر الغيـــبي في الحلم الرحلي عبر الحوارات.[2] يورد ابن قنفذ مناما للفقيه أبي عبد الرحمان اللجائي: "رأيت في النوم أني صعدت إلى السماء وأنا أقلب النجوم واحدا بعد واحد، فانتبهت وأعلمت والدي من ساعتي فسكت، فلما أصبح ناولني نفقة وقال لي أخرج إلى مراكش واقصد ابن البناء واطلبه في علومه ففعلت"[3]، ويفسر والد أبو زيد الرؤيا وبأن الولد سيصبح من علماء ونجوم عصره.

ويذكر أيضا:

"ومن أصحاب الشيخ أبي مدين، رضي الله عنه، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم وهو الذي حدث عنه قال: "سمعت الشيخ أبا مدين يقول: جاءني رجل من الصالحين فقال: "رأيت البارحة في النوم جماعة منهم أبو زيد البسطامي، قلت: واسم أبي زيد طيفور – مع غيره من المشايخ وهم على منابر من نور وأبو طالب المكي على منبر عالٍ وأبو حامد يقابله على منبر وأبو طالب يسأل أولئك المتصوفة فيجيبه

كل واحد منهم على مبلغ علمه، فقال أبو طالب لأبي حامد أين غابت هذه العلوم التي يصرفها أبو مدين في دار الدنيا؟ فقال له أبو حامد: هو ذاك عن يمينك فسأله: فقال له أبو طالب: يا أبا مدين أخبرني عن سر حياتك، فقال: "بسر حياته ظهرت حياتي، وبنور صفاته استنارت صفاتي، وبديمومته دامت مملكتي وفي توحيده أفنيت همتي"[4]، وهو دلالة على مكانتهم العالية عند الخلق والخالق.

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص16.

[2] شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص432.

[3] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص68.

[4] المصدر نفسه، ص95-96.

ثامناً- بنية الكرامة:

1- القرآن:

إننا نعتقد بأن القرآن يمثل نصا مركزيا، سجل في التراجم الصوفية المدروسة حضورا قويا ذا وجهين على الأقل:

الأول: حضور مباشر: على سبيل الاستشهاد والتدليل على نازلة معينة، أو لإثبات حال أو مقام أو حقيقة وبديهة ثابتة، وذلك قصد تقوية الحجة والبرهنة عليها وإضفاء الشرعية على القول والسلوك والحال، مع إحضار الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وعمل المسلمين، وذلك لأجل الحث على الاستشفاع بالأنبياء والأولياء أو لأجل الحث على أهمية الكرامة، ومن قوله في المقدمة: في محبة وطاعة أولياء الله"بقوله تعالى: ﴿ **أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾".[1] [سورة يونس، الآية: **62**].

في حديثه عن كرامات أبي علي المسيلي "وكان ذلك من كراماته، ثم قالا له: "بلغنا أنك لم تزد على سورة ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾[2] [سورة الملك، الآية:**01**]

"وهو الآن إمام جامع القرويين بفاس وخطيبه، وأكثر قراءته في صلاة الجمعة "إذا جاء نصر الله والفتح" وأكثر خطبته وعظ.[3]

"وثم التفت إلى الرجل وقال له: لم أتيت؟ قال: أتيت لأقتبس من أنوارك. فقال له: ما في كمك؟ فقال له: أبو مدين: أخرجه وافتحه واقرأ أول سطر منه فإذا فيه: ﴿**الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْباً كَانُوا هُمْ الْخَاسِرِينَ**﴾[4] [سورة الأعراف، الآية: **92**]

ويختم كتابة بآيات حول التوبة:

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص01.

[2] المصدر نفسه، ص35.

[3] المصدر نفسه، ص80.

[4] المصدر نفسه، ص90.

"قلنا: "التوبة الرجوع إلى الله تعالى، قال سعيد بن جبير، رضي الله عنه في قوله تعالى: **﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً﴾**[سورة الإسراء، الآية: **25**]... **﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾** [سورة آل عمران، الآية: **135**] **﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** [سورة الفرقان، الآية: **160**] **﴿وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ﴾**[1] [سورة الحجرات، الآية: **11**] ويختم كتابه بسورة الإخلاص قوله: **﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ (4)﴾** .[2]

الثاني: حضور غير مباشر: وذلك من خلال استثمار الآيات عن طريق الاقتباس أو غيره، من أشكال الأخذ اللفظي أو المعنوي أو استثمار المحتوى القرآني، خاصة ما يتصل بقصص الأنبياء والرسل وأخبار الملائكة والعالم الآخر، وهو استثمار لما امتاز به قصص القرآن الكريم، من سمو الغايات وشريف المقاصد وعلّو المرامي، فقصص القرآن التي حور البعض منها، أصبحت موضوعا لكرامات أو نقطة مركزية في منقبة كرامية لشيخ من الشيوخ، زد على ذلك أن القرآن الكريم هو المرجع اللب في السيرة النبوية ومصدرها الأول، وهذا معين ثري في الأخلاق وهام في تهذيب النفوس وتجميل الطباع ونشر الحكم والآداب، إذن فحضور القرآن الكريم في الكتابات الكرامية، صراحة أو ضمنيا، نقلا أو أخذا واقتباسا بمثابة ثابت من ثوابت هذه الكتابات نظرا لما امتازت به من سمو المعاني المنسوجة بخصائص أسلوبية راقية.

وللاقتباس من القرآن الكريم والحديث وجوه عديدة ووسائل متنوعة، يتوقف استقصاؤها على نصوص الكرامات الواردة في الكتابات الصوفية كلها، وليس غرضنا هنا إلا التوكيد على هذا الثابت الرئيس في مثل هذه الكتابات، خاصة ونحن نعلم أن جل هذه الكرامات يجد كمقاطع أو كمكونات داخل نصوص أكبر هي نصوص التراجم المنقبية، ومهما تكن طريقة إحضار القرآن أو "الإحاطة" عليه، أو "التلميح" لمضمون بعض الآيات الكريمة، فإن الغرض النصي منها، لا يخرج

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص109.

[2] المصدر نفسه، ص117.

عن مبدإ الحجاج والاستشهاد بلفظه أو بمحتواه أو بهما معا، وفي ذلك تأكيد للإعتبار به ككلام منزل، وتحيين لأسباب نزوله، مراعاة لمستجدات الواقع الاجتماعي وما تتطلبه من معالجة روحية قدسية من هذا المنطلق، فإن "الاقتباس" من القرآن يكشف العبارة، ويغنى الباث عن التفاصيل فالآية الكريمة شافية للغليل وكافية عن مزيد من القول والتفصيل. [1]

والاقتباس جعله نقاد الشعر عنصرا من عناصر باب السرقات الكثير، وقد قال عنه "ابن رشيق" مثلا: "هذا باب متسع جدا، لا يقدر أحد من الشعراء أن يدعي السلامة منه، وفيه أشياء غامضة، إلا عن البصير الحاذق بالصناعة، وأخر فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل".[2] وفي كتابات يطغى النثر فيها على الشعر، يشكل "الاقتباس" ضرورة أكيدة في بثها وتناميها، ويتجلى ذلك في ما يضمنه الباث الصوفي من نصوص في إيصال كراماته، سواء كان أصلها قرآنا أو حديثا، دون الشعور بأن هذا المضمن، هو من القرآن أو من الحديث. وقد وردت في الرحلة نصوص تحيل إلى آيات قرآنية، نحو قول أبي مدين، رضي الله عنه: "لا تقنط الناس وذاكرهم بأنعم الله تعالى"،[3] وهو استلهام إلى حد التحوير من قوله تعالى:**﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾** [سورة الزمر، الآية: **53**]، ونحو قول أبي الهادي عبد المؤمن لقمان: "أنا أعرفكم بسبب ذلك، أنا مع ربي بالباطن وأنتم معه بالظاهر"،[4] وهو إفادة من قوله تعالى واستلهام للآية: **﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** [سورة الحديد، الآية: **03**]

وقول أبي عبد الله محمد بن يحي الباهلي المسفر: "لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس".[5] وهو من قوله تعالى: **﴿لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ**

---

[1] ينظر: عبد الله بن عتو، أدب الكرامات، من ميثاق الثقة إلى خطاب التماهي، ص121.

[2] ابن رشيق القيرواني أبو علي الحسن، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج2، وزارة الثقافة، الأردن، 2012، ص334.

[3] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص52.

[4] المصدر نفسه، ص 53.

[5] المصدر نفسه، ص53.

بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ [سورة النساء، الآية: **114**]

ونجد قول الشيخ أبي محمد صالح "اللهم يا حي يا قيوم أيا ذا الجلال والإكرام".[1] وهنا يستلهم بشكل دقيق، من آية الكرسي قوله تعالى: **﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾**[سورة البقرة، الآية: **255**].

ويقول أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر: "حييت حياة لا أموت بعدها أبدا" استلهم قوله تعالى: **﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾** [سورة آل عمران، الآية: **169**].

2- الحديث النبوي:

إن الاقتباس أو الأخذ من الحديث النبوي، لا يقل شمولية واتساعا عن الاقتباس من القرآن الكريم.

النصوص الكرامية أوردت عدة أحاديث نبوية، ففي سياق تأكيد أهميته وقدسية الولي وصفاته ومكانته نجد ما رواه ابن قنفذ في مقدمة رحلته، عندما يتحدث الرحالة عن صفة الولي يستدل بأحاديث نبوية من بينهما: "دل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على صفة الأولياء فقال: "الذين إذا رؤوا ذكر الله" وفي الحديث الشريف من الدلالة عليهم كفاية تامة، فأولياء الله تعالى الذين إذا رآهم المؤمن من عظم ربه وذكر دينه".[2] كما أورد نصوص أحاديث أخرى تؤكد المحتوى نفسه. وأعلم أنه جاء في الحديث: "من عادى وليا فقد بارزني بالمحاربة" وقال، عليه الصلاة والسلام، أن الله تعالى يقول، من آذى لي وليا فقد آذنته بالحرب". [3]

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير عز الحقير، ص63

[2] المصدر نفسه، ص2.

[3] المصدر نفسه، ص6.

"والأصل في ذلك الاقتداء بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حين ذكر له أويس القرني: أن استطعت أن يغفر لك فافعل" ومعناه الحض على لقائهم وطلب دعائهم"[1]، وفي قوله: "وفي الحديث أن الله تعالى يقول: "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فأكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولئن سألني لأعطينه".[2]

وذكر عدة أحاديث من السيرة النبوية حول خوارق الصحابة[3]، ومن الأحاديث المستمرة في الكرامات، ما عرف عنه عن حكايات المشايخ مع صلتهم في شرح الأحاديث، "ذكر بعضهم أنه وقع نزاع بين الطلبة في قوله، صلى الله عليه وسلم: "إذا مات المؤمن أعطي نصف الجنة"، فتردد الكلام بينهم في أن مؤمنين إذا ماتا استحقا الجنة بكمالها، فصاروا إلى مجلس الشيخ أبي مدين، رضي الله عنه، ليطلعوا على ما عنده في المسألة فوجدوه جالسا يقرأ رسالة القشيري فلما استقر بهم الجلوس سكت الشيخ أبو مدين عن الكلام الذي كان فيه وقال: "نزيل الأشكال عن أصحابنا من غير أن يسألوه". [4]

ومن الأحاديث المذكورة أيضا في باب الأخوة وهو يحاول رصد أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله الطيبة وتشريعاته السماوية ... ولا أدل على ذلك من إيرادهم الأحاديث الدالة على ذلك: "... وشأن الأخوين أن يحزن كل منهما بحزن أخيه ويفرح بفرح أخيه، وكل ذلك في طاعة الله سبحانه الله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "في الجنة عمود من ياقوتة خضراء عليها غرف مبنية، لها أبواب مفتحة تضيء كما يضيء الكوكب الدري"، فقال أبو هريرة: "ومن يسكنها يا رسول الله؟" قال: "المتحابون في الله المتلاقون في الله"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكثروا من صحبة الصالحين فإن فيهم الشفعاء"[5]، وقوله: "والدين النصيحة والمؤمن من

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص2.

[2] المصدر نفسه، ص6.

[3] المصدر نفسه، ص4-5-6.

[4] المصدر نفسه، ص17.

[5] المصدر نفسه، ص89.

المؤمن كالبنيان المرصوص وسلامة الصدور رأس العبادة وأساسها والتخلق بالأخلاق الجميلة نجاحها والتواضع عزها وجمالها"(1)، وفي وفاة أبي مدين يختم ابن قنفذ بقول: "قلت: "أياما كان فهي خاتمة حسنة ومرتبة عليه مستحسنة ظهر فيها صدق، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يموت المرء على ما عاش عليه". (2)

ويختم كتابه بأحاديث دالة على التوبة عند استعراضها والحديث عنها:

"وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس توبوا فإني أتوب في اليوم سبعين مرة".

وهذا الحديث يفسر آية قرآنية وردت في نفس السياق وهي قوله تعالى:﴿ **وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ [سورة الحجرات، الآية:**11**](3)، ولا يزال في باب التوبة ولكن في معاملة التائب البدنية مع جبابرة الدنيا.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من دعا الظالم بطول العمر أو البقاء فقد أحب أن يعصي الله في أرضه"(4).

"أما إذا كان السلطان هو الجائر فلا يدعو عليه هو ولا المظلوم بوجه لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن عدل فاشكروا وإن جار فاصبروا" وقال عليه الصلاة والسلام: "أدوا الذي عليكم ويسألهم الله الذي عليهم" ويعني بالذي علينا الطاعة وقال عليه السلام: "من دعا على السلطان سلطه الله عليه" وقيل لبعض الصالحين: "أن سلطاننا يجور علينا" فقال: "أخاف أن تفتقدوه ويأتي من هو أشد منه في الجور فيصرف الأمر لله تعالى". (5)

إلى غير ذلك من الأحاديث المذكورة أو المشار إليها، أو تلك التي يوضع لها سياق جديد يذكر بسياقها الحقيقي المعروف في تاريخ النبوة والوحي، بحيث يتماشى "الاقتباس" من الحديث

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص89.

(2) المصدر نفسه، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص109.

(4) المصدر نفسه، ص116.

(5) المصدر نفسه ، ص116.

النبوي الشريف مع "الأخذ" من سلوكه وسيرته وشمائله وقصص معجزاته أيضا، وأغلب الشمائل المحمدية وسيرته وشمائله وقصص معجزاته أيضا، أعيد نسجها في كتابة الكرامات، حتى يظهر أنه لا معنى لهذه الكتابات الكرامية سوى أنها إعادة صياغة للسيرة النبوية، لذلك فقد امتد اقتباسهم ليشمل الشمائل والأقوال والأفعال، حتى ولو تعلق الأمر برأي نبوي في آية قرآنية، أو بتعليقه الشريف على قصص الأنبياء والرسل، كما أن اقتباسهم من أقوال أئمة التصوف كان واضحا جدا، مثل ما نجد عند الزيات في "التشوف إلى رجال التصوف"، والغزالي في أحياء علوم الدين وبهذا انقلبت في الكثير من الأحيان إلى تضمينات مختلفة الأوجه يمكن اعتبارها صناعة متقنة.

إن مرجعية الحديث النبوي في الكتابات العربية القديمة والحديثة، هي مرجعية راسخة، لأنها تنقل المتاخطبين من مجال الدنيا إلى مجال الدين، أو مجال الحرية المطلقة والفوضى إلى مجال النظام والتشريع، فهي إذاً مرجعية دينية نبوية، لا يقل ثقلها عن ثقل القرآن، ويمثل في النصوص المدروسة وغيرها من التراجم الصوفية، سندا حجيا ثابتا لابد منه، بحيث لا يخفى أن الهم الرئيسي الذي كان يشغل المتصوفة وأهل الطرق الصوفية هو إقناع الناس بسلامة أقوالهم وسلوكهم.

3- الشعر:

إن الأصل في الكتابات الكرامية أنها نثرا، ولعل وجود الشعر في هذه الكتابات عرف صورتين متميزتين هما:

الأولى: ورود الشعر فيها موصولا مع المؤلف (الباث) وفي هذه الحالة يغيب اسم الشاعر، وكأنه من قول الباث أو نظمه، مثال ما جاء في قول ابن قنفذ في أغلب خواتم تراجم مشايخ وأصحاب الشيخ أبي مدين: "فتزوجها عبد الرزاق وربى الولد وظهرت العجائب في الولد من قوة حفظه وظهور بركته ومات الولد بعد مدة نفع الله به وبأبيه"

زَوِّدْ قَرِينًا مِنْ فِعَالِكَ إِنَّمَا * قَرِينُ الْفَتَى فِي الْقَبْرِ مَا كَانَ يَفْعَلُ**

أَلاَ إِنَّمَا الإِنْسَانُ ضَيْفُ لأَهْلِهِ * يُقِيمُ قَليلاً عِنْدهُمْ ثُمَّ يَرْحَلُ**[1]

وقد يرد عندما تكون الترجمة لشاعر كما نجد، في قوله: "وله القصيدة البديعة الجليلة التي سماها فرائد الجواهر في معجزات سيد الأوائل والأواخر، صلى الله عليه وسلم"، وطلعها:

تَبدَّتْ فَغَابَتْ واخْتفَتْ فَتَجَلَّت * فَشَاهَدتُّها حَالَيْ حُضُوري وَغَيْبَتِي**[2]

ويقصد الشيخ أبو عبد الله محمد بن يحي الباهلي المسفر

الثانية: وقد يرد الشعر فيها معزولا عنه، وذلك بذكر اسم الشاعر دون الترجمة له، مثل قوله:

لأنْتَ مُنَى قَلبِي وغايَةُ مَطلبِي * وأقْصَى مُرَادِي واْختِياري وَخِبْرَتِي**

وهي للإمام أبي القاسم عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض".[3]

وإذا كان وجود الشعر في صلب الكتابة النثرية يدل على شيء فإنما يدل على مستوى التحول الداخلي، الذي يحدث داخل النصوص، وما يستشعره القارئ من تحول نفسي يبعده عن الملل والضجر من تواتر النثر وطول الحكي ولا يهم بعد ذلك، أن ترد الأشعار على سبيل التنميق، أو أن ترد لأجل التلميح، كما أن ورودها موصولة أو معزولة ربما يعطي الانطباع عن حضور معين للشفهية في هذه الكتابات، ذلك أن حضور الشعر يستدعي الإنشاد ونحن حين نسمع الشعر، أو نسمع الكلام نشيدا، لا نسمع الحروف وحدها، وإنما نسمع كذلك الكيان الذي ينطق بها، أي أننا نسمع ما يتجاوز الجسد إلى فضاء الروح؛ وليس الدال هنا في الكلمة بذاتها معزولة بل مقرونة بالصوت، خاصة وأن الإنشاد من شروطه اللازمة السماع.

"وكان السبتي آية في أحواله، ما أدرك إلا الخواص من الناس، وكان أصل مذهبه الحض على الصدقة، وكان أمره عجبا في إجابة الدعاء بنزول المطر واختصاصه بمكان دون آخر، وقال لأصحابه: "أنا القطب" وكان تفقه على أبي عبد الله الفخار صاحب القاضي عياض بسبتة لأنها بلد

---

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير عز الحقير، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) المصدر نفسه، ص48.

القاضي عياض، وأما قبره فبمراكش وقفت عليه وله بركات وأنوار، وكان السبتي آية في المناظرة وأوذي باللسان كثيرا جدا فكان يصفح ويتجاوز وسمع يوما منشدا يقول:

رَفَعُوا الهوادِجَ لِلرَّحِيل وسَلَّمُوا

فقال هو رحمه الله:

رَفَعُوا آلأنَامِلَ للصَّلاَةِ وَكَبَّرُوا فَبَدَا الْخُشُوعُ بِخَوْفِهِمْ يَتَرَنَّم

وَبَدَتْ سَواكِبُ دَمْعِهِمَ مَسْبُولِةً خَوْفًا لِمَا قَدْ أَخَرُوا أَوْ قَدَّمُوا

هَذِي صلاَةُ الَمُتَّقِينَ وَغَيْرُهُمْ َنائِي الفُؤَادِ لِسَانُهُ يتكلّمُ[1]

ويقول: "ونختم هذه المقدمة التي صدرت بها هذا الكتاب بوصيته في بيتين أنشدهما بعض الصالحين وهما:

قَدْ أَحْدَثَ النَّاسُ أموراً فلاَ َتعْمَلْ بها إنِّي إمْرُؤ نَاصِحُ

فما جِمَاعُ ُالخَيرِ إلاَّ الَّذِي كان عليه السَّلفُ الصَّالِحُ[2]

ويقول أيضا "وكان كثيرا ما ينشد: ويقصد هنا ابن حرزهم:

أو الله كَمْ هَذِي المعاصِيَ إلَىَ مَتَى وأَريَاحُ أَثْقالِ الصَّبَا عَنِّيَ رَاكِدَة

إِلاَ هِي رَجَائِي مِنْكَ غُفْرَانُ زَلَّتِي وَإصْلاَحُ حَالاتِي التِّي هِيَ فَاسِدَة[3]

ونجد شعرا في آخر كل ترجمة مثل قوله عندما أراد زيارة غير أبا يعزى وعدم وجود الرفيق وخاف الطريق فرجع و لم يزره وأنشد قائلا:

بالله إنْ كُنْتَ قد خيَّمْتَ عِندهُمُ بالُمْنحَنى بين أَنْجَادٍ وأجْوادِ

هاتِ الحَدِيَثَ عَنِ المغْنَى وسَاكِنِهِ وأَرفَعْ لِسُنّتِهِ العلْيَاء إسْنَادِي

---

[1] ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص8.

[2] المصدر نفسه، ص10-11.

[3] المصدر نفسه، ص20.

وأرْونِي مِنْ حَدِيثِ الشَّيَخَ أعْذَبَهُ   فإنّهُ الرَّيُّ يَشفِي غُلَّةَ الصَّادِي[1]

وقوله: "وكان الدقاق إماما في ذلك وفلتت منه يوما كلمة بين أصحابه ذكر فيها ضيق حاله فرآى بعضهم قائلا في النوم يقول: أنشد الدقاق

قُلْ للِرُّويْجلِ مِن ذوي الأقدَارِ   الفَقَرُ أفْضَلُ شِيمَةِ الأحْرَارِ

يا مَنْ شَكَا لِلنَّاسِ فَعْلَةَ رَبَّهِ   هَلاَّ شكوْتَ تَحَمَّلَ الأوزَارِ

إنَّ الَّذِي أُلبِسْتَ من حُلَلِ التَّقَى   لَوْ شَاءَ رَبُّكَ كُنْتَ عَنْهُ عَارِي[2]

يختم ابن قنفذ كل ترجمة من تراجم مشايخ أبي مدين بشعر[3]، وأصحابه[4]ونجد الشعر في ثنايا تراجم الأولياء الآخرين. [5]

إذا كان الشعر قوي الحضور في تلك التراجم، فإن هذه القوة لا تضعف النصوص الكرامية المأخوذة من تراجم منقبية... هكذا نلاحظ في آخر كل منقبة أو كرامة مقطعا شعريا أو أكثر، وكان من الطبيعي أن ترتبط هذه الأشعار بتلك الكرامة، ولو على سبيل تأكيد محتوى الألباب، الواردة في فضاء النثر، وربما بنفس الكيفية فإن وظيفة المقطع الخاتم لنص الكرامة، تنحصر في نفس وظائف المكونين السابقين (القرآن والحديث النبوي)، لذلك فالخاتمة، هي بمثابة صك المصداقية وطابع الاقتناع.

إن وجود الشعر في نهاية نصوص كرامية، ذات صبغة نثرية يعد بمثابة خروج عن المألوف، إلا أن الأصل في مثل هذه النصوص هو الإمتثال لنماذج سابقة، يكون وجود الشعر فيها أمرا لابد منه، كالسير أو الحكايات الشعبية، إضافة لهذا فإن وجود الشعر عقب النثر، يدل على تداخل الخطابات وتناسلها، وكأنه قانون لا يملك الباث الصوفي التخلص منه.

---

[1]ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير ، ص26.

[2] المصدر نفسه، ص27.

[3] المصدر نفسه، ص29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40.

[4] المصدر نفسه، ص 90-91-92-94-95-96-97-99-100-101-102-103.

[5] المصدر نفسه، ص98-107.

من كل ما سبق، يبدو أن الكرامات والمناقب في كتابات أهل التصوف في المغرب، لا تشذ عن أخواتها في الفكر الذي عرف هذا اللون الكتابي المعقد، وقد ظهر أنها إذْ تحيل إلى فضاء قدسي يؤطره الحديث النبوي وأقوال الصحابة، فهي تضعنا في فضاءات أوسع وأرحب تتفاعل فيها نماذج ثقافية راسخة كالشعر والقرآن والحديث النبوي، بواسطة معطى بلاغي وإقناعي، هو الحكي الكرامي والمستهدف، هو المخاطب سواء داخل سياق الفكر الصوفي أو خارجه، فمع هذا الأخير تحقق الكرامة أبعادها المختلفة، كنص للاستمتاع أو كنص للإقناع أو لرد دعوى على الخصوم والمنكرين، أو كنص للاستقطاب والدعوة للانخراط.

تركيب:

1- الآخر يتجلى في رحلة ابن قنفذ عبر رؤية الأنا وتجذيريها للآخر عبر الكرامة.

2- في النص الرحلي "يطبع النص الحلمي بالرمز والغيـــبي والخارق"[1] ولهذا يحضر في الحلم العجائبي والكرامة والمكاشفة، وخطاب الأمر والنهي والتوجيه لتحقيق رغبات معينة.

3- العجائبي متجذر في السرد العربي وثقافته بكل عناصره وتنوعاته من غيـــبي وخارق ومكاشفة وكرامات، فهو يستمد قوته من التاريخ والشعبي والدين من أجل تأكيد الكرامة.

(1) شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص417.

الفصل الثالث

التحييل في الرحلات السياحية

I- الرحلة السياحية

أولا- عجائب المكان

ثانيا- صورة الآخر في الرحلة السياحية

ثالثا – العجائبي في الرحلة السياحية

رابعا– الحلم في الرحلة السياحية

I- الرحلة السياحية:

تعرّف بأنها "تجوال وانطلاق متحرر من أي التزام غير غرض الرحلة، ويتمثـــل غرضـــها في عشق زيارة الأمصار وكان الرحّالة يخرج في الغالب منفرداً"[1]، والجولة الواسعة لم تكن تخرج عن المبدأ الإسلامي الذي حَثَّ على الضرب في الأرض والهجرة، والتعرف إلى البلاد بتـــأثير الـــدوافع الدينية والعلمية، أو من أجل الدعوة في سبيل الله فنموذج رحلة ابن بطوطة لم يخرج عن الامتثـــال الديني، والانقياد لتعاليم القرآن والسنة، فهو يصرح في مقدم رحلته بأنه خرج من بلـــده طنجـــة للوجهة الحجازية قاصدا حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول (صلى الله عليه وسلم).[2]

وفكرة الجولة الواسعة لم تخطر بباله، ولم تكن في مخططه، وهو يغادر بلده طنجة، إلا بعد أن أوعز إليه بها في مصر الشيخ برهان الدين الأعرج، حيث تنبأ بتوفيق الله له في السياحة والتجوال في البلاد وزيارة الهند والسند والصين، فشعر ابن بطوطة حينئذٍ برغبة ملحة في توسيع هذه الرحلـــة فعبر عن ذلك، بقوله: "وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد"[3]، لقد حـــثَّ القـــرآن الكـــريم والأحاديث النبوية الشريفة[4] على الضرب في الأرض، والتعرف على البلدان المختلفة من أجـــل الاعتبار والاتعاظ أو لأهداف أخرى كالتحصيل العلمي والنفع العام وغيرها.

وإلى جانب توضيح دوافع السياحة في الإسلام فإنّ الرحّالة المسلمين المشهورين من أمثال أبي حامد الغرناطي وابن جبير وابن بطوطة وغيرهم، لم يقوموا بهذه الرحلات بهدف السياحة فقط، إذ كان الباعث الديني هو المحرك الرئيسي لهذا النوع من الرحلات.

ستظل رحلة ابن بطوطة- شأنها شأن التآليف والأعمال الكبرى- منجما غنيا ومنبعا ثريا، زاخرة بالمعلومات والأخبار والطرائف والعجائب والغرائب كذلك، يستخرج منها الـــدارس مـــا يحتاج إليه في بحوثه عما كان يسمى بالعالم القديم برمته في القارات المعروضة آنذاك، وهي آســـيا

---

[1] نواف عبد العزيز الجحمة، رحّالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي، ص40.

[2] شمس الدين أبي عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، المسّماة تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدّم له وحقّقه ووضع خرائطه وفهارسه، عبد الهادي النازي، ج1، (د.ط)، أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1997، ص153.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص186.

[4] الحسن الشاهدي، أدب الرحلة في المغرب في العصر المريني، ج1، ص77.

وإفريقيا وأوربا، ذلك أن رحلة عبد الله اللواتي الطنجي (**703- 779ه/1303- 1377م**)*، تنفـــرد بكونها رحلة واسعة ممتدة في الزّمان والمكان سلخ صاحبها أكثر من ثلث عمره في جوب الآفـــاق وطيّ سهولها وجبالها وصحاريها وبحارها وأنهارها بصبر وعزيمة، وتلهف للإكتشاف.

قدمت لنا الرحلة أحوال بلدان استأثرت باهتمام رحالتنا وزياراته وجولاته، فقدمها لنا في صورها التي كانت عليها زمن الرحلة، وهو القرن الثامن الهجري، مما أضحت معه الرحلة مصدرا لا يستغنى عنه في جغرافية هذه البلدان وتاريخها وأحوالها الاجتماعية.

فقيمة الرحلة إذن تكمن فيما تحفل به من معلومات متنوعة من أجزاء واسعة مـــن العـــالم القديم[1]، حتّى عُدَّ أعظم رحالة عرفه العرب في تاريخهم الوسيط[2] لأن رحلته تميزت بشـــمولية عظيمة تكاد تفتقد في أي مؤلف من مؤلفات الرحّالة القدماء[3]، مشرقا ومغربا، فأهل المغـــرب- إلى عهد ابن بطوطة- أقصى غايات الرحلة عندهم المشرق عامة والحجـــاز علـــى الخصـــوص، للأهداف الدينية والعلمية والثقافية والتربية الصوفية مما سبق ذكره في دواعي الرحلات، هذا مـــا جعل التراث الرحلي بالمغرب لا يخرج عن هذا الإطار ولا يتعداه، لذا فرحلة ابن بطوطة فريدة في بابها متميزة عن غيرها في المغرب بل وفي التراث الرحلي العالمي جميعه، فالرحلة نموذج عديم المثال أجبر بأن يقدم لنا صورة متكاملة لأهم بلدان العالم القديم، بما عرف به صاحب الرحلة من اقتحام

(*) ابن بطوطة هو: أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن يوسف اللواتي الطنجي الملقب بشمس الدين والمعروف بابن بطُّوطة بتشديد الطاء الأولى المضمومة، ولد بطنجة في يوم الاثنين السابع عشر من رجب سنة (703ه/1303م)، استمرت رحلة ابن بطوطة في المشرق حوالي خمس وعشرين سنة منذ خروجه عام (725ه/1324م)، إلى حين عودته إلى فاس عام (750ه/1349م)، ولكنه ما لبث أن واصل رحلته إلى الأندلس وتنقل فيها وتركها في عام (753ه/1352م). ثم عاود التجوال متجهًا صوب بلاد السودان وعاد سنة (754ه/1353م)، وهكذا استمرت رحلته ما يقرب من تسعة وعشرين عامًا جاب فيها جميع الأقطار التي تسنى له الوصول إليها في ذلك الوقت، كما نقل ذلك ابن جزي، ولقد كانت الرحلة حدثا هاما في حياة هذه الشّخصية إذ هي سبب شهرته وخلوده؛ ينظر: الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص247- 257، الرحلة ابن بطوطة، ج1، ص80-81.

(1) شاكر خصباك، كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي، (د.ط)، مطبعة دار السلام، بغداد، 1979، ص275.

(2) شوقي ضيف، الرحلات، ط3، دار المعارف، مصر، 1979، ص96.

(3) شاكر خصباك، كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي، ص275.

المجاهل واكتشاف المفارز في إقبال نادر ورغبة جامحة واندفاع غريب، فجاءت هذه الرحلة جامعة واسعة تستوعب الرحلات الحجازية والزيارية، والسياحية والسفارية.

إنّ الَّذي أرادوا تصنيف رحلة ابن بطوطة وجدوا صعوبة في تصنيفها ضـــمن نـــوع مـــن الأنواع المعروفة للرحلة، فهل يمكن تصنيفها من بين الرحلات الحجازية انطلاقا ممـــا عـــبر عنـــه صاحبها وهو يغادر بلده طنجة[1] من رغبته في حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر الرسول- عليـــه الصلاة والسلام- وهذا ما أكده حين مرض ببجاية بقوله: "ولما وصلنا إلى بجايـــة كمـــا ذكرتـــه أصابتني الحمَّى فأشار عليَّ أبو عبد الله الزُّبيدي بالإقامة فيها حتى يتمكن البرء مني، فأبيت، وقلت: إن قضى الله عز وجل بالموت فتكون وفاتي بالطريق، وأنا قاصد أرض الحجاز"[2]، أم تُصنف بمـــا انتهت إليه من توسع في فضائيها الزمني والمكاني ضمن الرحلات السياحية المتنوعة؟ الحقيقة أن ابن بطوطة ومنذ أن كاشفه الشيخ المرشدي في مصر[3]،بتوفيق الله في زيارة البلـــدان البعيـــدة، قـــد استبدت به رغبة الاستكشاف والإطّلاع فأقبل بكليته على الرحلة والتجوال، يقطـــع المســـافات الشاسعة للتأكد مما سمعه أو وصف له، فيغامر بتسلق الجبال الوعرة ،وجـــوب الفيـــافي المقفـــرة، للوصول إلى بلد معين، أو للالتقاء بشيخ، أو للتأكد من ظاهرة غريبة أو للقيام بسفارة...

وانصرافه الكامل إلى هذه الرحلة الواسعة لم يتأت له إلا بعد انصرام ثماني ســـنوات مـــن شروعه في الرحلة، حيث انفلت من الانجذاب نحو الحجاز ليولي وجهه نحو مناطق قاصية مـــدفوعا بتطلعه السياحي الّذي أضحى متحكما في حركاته وسكناته؛ فيستهل مغامرة الترحال في جبـــال التبت مدة شهر كامل للقاء الشيخ جلال الدين التّبريزي[4]، ويشد الرحال من دهلي للوقوف على الغار الّذي احتفره الشيخ شهاب الدين الجامي[5]، ويسافر إلى بلغار ليتأكد من ظاهرة قصر الليـــل

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص153.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص161.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص186.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص104.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص52.

بها[1]، ويقصد جزر الملديف لرؤية ما سمعه عنها من طرائف وعجائب وغرائب[2]؛ وهكذا فالذي يرسم له خط السير ويحركه هو رغبته في التعرف على الأمكنة والناس و لم يكن له هم أينما حل وارتحل غير تحقيق هذا الهدف السياحي العلمي الزياري، حتّى أنّه من شدة تلهفه لزيارة البلدان العديدة كان لا يعود على طريق سلكها ما أمكنه ذلك. [3]

كانت طبيعة مضمون الرحلة المتسم بالغرابة والإيغال في الأسطورة والخرافة، كما يشي به العنوان، فيجمع في وصفه للبلدان بين الواقعي والخيالي والعجائبي كما في وصفه لجبل سرنديب[4]، وأرض الظلمة شمال روسيا[5]، ولا تخلو أخبار المناخ من العجائب كذلك، فبلدة جمكان قرب شيزار بها مناخان متناقضان برودة شديدة وحرارة مفرطة[6].

والرحلة غنية بوصف الحيوانات الوحشية والأليفة بهذه المناطق كقرود جبال سيلان وعجائبها، أما الطيور التي وصفها فهي المرتبطة بالعجائب والغرائب[7] من مثل العلق الطيار في سيلان، والدجاج الضخم بالصين، والإوز الصيني، وطائر الرخ الخرافي.

أما فيما يخص الملمح التاريخي، فالرحلة سجل حافل بأخبار الأُسر الحاكمة آنذاك، ومن أهم أخبار الحاكمين، ما رواه من حكايات وغرائب عن سلاطين[8] الساحل، والمحيط الهنديين من حيث أنظمتهم وأزيائهم واستقبالاتهم، وطرق توارث الحكم فيما بينهم... ففي بلاد المليبار مثلا يورث السلاطين الملك لأبناء أخواتهم دون أولادهم، وفي الصين إذا مات القان (السلطان) يدفن في بيت مفروش، ومعه سلاحه وثروته وجواريه ومماليكه.

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص236.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص54، 55.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص18.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص39.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص236.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص39.

(7) المصدر نفسه، ج4، ص125.

(8) المصدر نفسه، ج3، ص117-149.

وما يمكن ملاحظته هو أن الإسلام أضحى في القرن الثامن الهجري دين أغلب بلدان آسيا، بل أنّه انتشر في كلّ مكان منها حتّى في الجزر والجبال والأماكن المنعزلة؛ ذلك أن اعتناق أهل هذه المناطق للإسلام لم يتم- في الغالب- زمن الفتوح الإسلامية، وإنّما وصل إليها- بعد ذلك- عـــن طريق بعض المسلمين الرحّالة في حكايات تختلط فيها الحقيقة بالأسطورة، كما أسهم أهل جـــزر المالديف، وأهل دَهْ فتَّن بالمليبار، وأهل برصا ببلاد الروم وأهل دهلي.

ومن التفاصيل الحضارية الدقيقة التي التقطتها عين الرحّالة ما ذكره من أن أهل مدينة ترمذ يغسلون رؤوسهم باللبن عوضا عن الطفل لترطيب الشعر وصقله[1]، بينما يجعل أهـــل الهنـــد في رؤوسهم زيت السمسم لصقل الشعر ولإطالته[2].

إن الملمح الاجتماعي في رحلة ابن بطوطة، أقوى من غيره- المجالات الجغرافية والتاريخيـــة والحضارية- لأن ابن بطوطة كما يرى الباحث نقولا زياده "كان عظيم الاهتمام بالناس وخاصـــة بالعلماء والأولياء، ومن ثمّ فالرجل- بالإضافة إلى كونه رحالة من الطبقة الأولى- يمكن اعتبـــاره مؤرخا اجتماعيا للمسلمين في عصره"[3]، فالجانب الاجتماعي هو الّذي يميز ابن بطوطة عن غيره ممن كانت هذه البلدان مسرحا لجولاتهم، إذ وفق- كما لاحظ رشيدي فكـــار- إلى "أن يقـــدم وصفا للحياة الاجتماعية بل والحياة اليومية للمناطق التي زارها بما فيها من عادات وتقاليد وحرف ومهن سائدة".[4]

وهكذا فالرحلة تزخر بالمعلومات التي يفيد منها الباحثون في الأنثروبولوجيا، والإثنوغرافيـــا والسوسيوغرافيا وعلم الاقتصاد... ذلك أن الرحّالة كان دائم الوقوف على الظواهر الاجتماعيـــة والاقتصادية التي لفتت انتباهه وأثارت فضوله، فاعتبر بعضا منها يدخل في الطرائف والعجائـــب والغرائب، وانتقد بعضها حين يبدو التعارض بينها وبين تعاليم الإسلام.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص 40.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 40.

[3] نقولا زياده، الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص182.

[4] رشيدي فكار، عن الحوار الحضاري، (د.ط)، بيروت، 1988، ص71.

وهكذا نتبين بعض العادات والتقاليد والأفراح والأحزان والأعياد والحفلات والولائم، كما نتعرف على وضع المرأة في هذه المجتمعات، وما وصلت إليه من رقي ووضع مرمــوق، ونتمثــل الوضع الاقتصادي من خلال الإشارات إلى التعامل التجاري والعملات والأسعار، لذلك لا مبالغة في أن "الرحلة صفحة من التاريخ الاجتماعي الإسلامي أكثــر منــه كتابــا في تقــويم البلــدان والجغرافيا".[1]

تتضمن الرحلة معلومات نادرة عن كيفية الاحتفال بالأعياد[2] علــى المســتويين الشــعبي والرسمي في كلّ من بلاد الروم، وشبه جزيرة القرم، والهند... إلا أنّه أطنب في وصف احتفــالات الهند، ربما لطول إقامته بهذا البلد فاحتفال سلطان الهند والسند في دلهي بالعيدين يــتم في ترتيــب عجيب، وتنسيق محكم، ينمان عن أبهة الملك ورخائه، كما يبدو من استقبال كبار رجال الدولــة والمدعوين، وتقديم الطعام حسب مراتب الحاضرين وتنصيب المبخرة العظمى كالبرج لإيقاد العود القماري والقاقلي، والعنبر، والجاوي، وإحضار الفتيان وبأيديهم براميل فضية وذهبية لصب الورد والزهر على الحاضرين، والموسيقى تصدح في فضاء الحفل، وبنات الملوك الكفار يغنين ويرقصن... يستمر الاحتفال على هذا المنوال سبعة أيام يختص الأولاد منها بالغناء والرقص والثالث لتــزويج الأقارب، والرابع لعتق العبيد، والخامس لعتق الجواري، والسادس لتزويج العبيد بالجواري والسابع للهدايا والصدقات.[3]

يمكن أن تكون احتفالات الأعياد بالهند نموذجية، لكن الاحتفالات في البلــدان الإســلامية الأخرى لها أيضا طقوسها وتقاليدها، كإظهار معالم الزينة والفرح، وتقديم الأطعمة والهدايا، وغير ذلك مما تحويه الرحلة من أوصاف أعياد تمت في جهات مختلفة كمدينة لاذق، ومدينــة بلغــار، وبعض أنحاء الهند...

---

[1] نقولا زياده، روّاد الشرق العربي في العصور الوسطى، ط2، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص8.

[2] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص157.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص164.

ومما له صلة بهذه الأنماط الاحتفالية طقوس الضيافة بما يقدم فيها من أطعمة وهدايا، والرحّالة خبير في هذا المجال، إذ أقيمت ضيافات احتفالا به وبأصحابه في أكناف الملوك الّذين حل ببلدانهم، وهم كثيرون، لكن الضيافات التي أفاض في وصفها واعتبرها من العجائب والغرائب، هي تلك التي احتضنتها مؤسسات الأخية الفتيان[1] المنتشرة في بلاد الروم على قمم جبالها، وفي صحاريها، فما ذكره عنها أدخل في الطرائف والعجائب كالتراعات والفتن التي تحدث بين جماعات من هؤلاء الأخية حول من يحظى بالأسبقية في تقديم الضيافة للغرباء التي تشتمل على الإطعام، والإدخال إلى الحمام وقراءة القرآن والسماع والرقص...

وتنفرد الرحلة بوثائق هامة في وصف المآتم والجنائز لدى شعوب هذه المناطق عند المسلمين وغيرهم من النصارى والكفار[2]، إذ أطنب في وصف جنائز الكفار بالهند والصين، وما يرتبط بذلك من طقوس إحراق الجثامين، والإغراق في النهر المقدس، وتقديم الأرامل أنفسهن قرابين للنار...

أما عادة المسلمين- بالهند- في الأيام التي تلي دفن موتاهم "فهم يخرجون إلى قبر الميت صبيحة الثالث من دفنه، ويغرسون جوانب القبر بالبسط وثياب الحرير، ويجعلون على القبر الأزاهير... ويصبون على القبر الفواكه اليابسة وجوز النارجيل ويجتمعون لقراءة القرآن... فإذا ختموه أتوا بماء الجلاب فسقو النّاس ثمّ يصب عليهم ماء الورد".[3]

أولا- عجائب المكان:

المكان بما يحمله من خصائص يسهم بشكل كبير في صنع الملامح العامة لأهله، ويكون له النصيب الأوفر في بناء شخصيته النمطية التي يعرف من خلالها، وهذا ما نجده عند كثير من الرحّالة المغاربة، الذين كانوا عندما يحلّون في بلد ما تجذبهم نوازع المكان فينبرون له بالوصف، وتأخذهم في ذلك دوافع عدة إما دينية أو عاطفية أو طبيعية، فجاءت معطيات المكان الموصوف -

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص31.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص333، 334، ج2، ص26، 29، ج3، ص243.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص333، 334.

أحيانا- تحمل تصوراتهم وأفكارهم المسبقة وكذلك تنم عن معرفة الرحّالة بما يضيفه المكان على البشر من طباع وسلوكيات، تساعد بشكل كبير على تحديد الهوية الاجتماعية والثقافية لأصحاب المكان. ركزت الرحلات على العلاقة المتبادلة بين المكان والإنسان وتناولت هذه العلاقة من خلال صورة الحياة الاجتماعية والدينية.

لقد ترددت مفردتا العجيب والغريب في النصوص الرّحلية في غير موضع عبّر الرحالة من خلالهما عن اندهاشهم وانبهارهم تجاه ما صادفوه فيها من حوادث وأمكنة ومعالم، فابن بطوطة استهل حديثه في مدينة الإسكندرية متعجبا من بنيانها: "وهي الثغر المحروس، والقطر المأنوس، العجيبة الشأن، الأصلية البنيان، بها ما شئت من تحسين وتحصين، ومآثر دنيا ودين، كرمت مغانيها، ولطفت معانيها، وجمعت بين الضخامة والإحكام مبانيها، فهي الفريدة تجلّي سناها، والفريدة تُجْلي في حلاها، الزاهية بجمالها المُغرب، الجامعة لمفترق المحاسن لتوسطها بين المشرق والمغرب، فكُلّ بديعة بها اجتلاؤها، وكل طرفة فإليها انتقاؤها، وقد وصفها الناس فأطنبوا وصنفوا في عجائبها فأغربوا"(1)، وفي كثير من المرات نراه يختم نصه الوصفي بأن يدخل المكان أو المعلم في دائرة العجائبية، بقوله: "ومن المزارات الشريفة المشهد المقدس العظيم الشأن حيث رأس الحسين بن علي عليهما السلام، وعليه رباط ضخم عجيب البناء على أبوابه حلق الفضة وصفائحها أيضا كذلك".(2) و"وبناؤها ليس في الدنيا أعجب ولا أغربُ شأنا منه لأن البحر محيط بها من ثلاث جهاتها وعلى الجهة الرابعة سور، تدخل السفن تحت السور، وترسو هنالك، وكان فيما تقدم، بين البرجين سلسلة حديد معترضة لا سبيل إلى الداخل هنالك ولا إلى الخارج إلا بعد حطها".(3)

ويذكر ابن بطوطة في معرض حديثه عن الإسكندرية هذا العمود "ومن غرائب هذه المدينة عمود الرخام الهائل الذي بخارجها المسمى عندهم بعمود السواري".(4)

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص179.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص205.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص258.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص183.

وفي أوصاف ابن بطوطة صورة دقيقة للمدينة المنورة تنقل تفصيلات مساجدها ومشاهدها المكرمة وبيوتها وجبالها، يقول في وصف مسجد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وروضته المقدسة: "ودخلنا الحرم الشريف وانتهينا إلى المسجد الكريم، فوقفنا بباب السلام مسلّمين، وصلينا بالروضة الكريمة(...) المسجد المعظم مستطيل تحفه من جهاته الأربع، بلاطات دائرة به ووسطه صحن مفروش بالحصى والرمل، ويدور بالمسجد الشريف شارع مبلط بالحجر المنحوتة، والرَّوضة المقدسة صلوات الله وسلامه على سكانها في الجهة القبلية مما يلي الشرق من المسجد الكريم، وشكُلها عجيب لا يتأتى تمثيله، وهي موزَّرة بالرخام البديع النحت، الرائق النعت، قد علاها تضميخ المسك والطيب مع طول الأزمان، وفي الصفحة القبلية منها مسمار فضة هو قبالة الوجه الكريم".[1]

ثانيا- صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة:

يعد أدب الرحلة في المغرب تصويرًا للحضارات التي زارها الرحالة، وعايشها بما تحوي من الأخبار ونوادر الحكايات، وعجائب الموجودات، وعادات الأمم وأخلاقهم، وبما تشتمل عليه من فوائد تاريخية وجغرافية، ووصف الأماكن والبلاد، فما نقله الرحّالة في مؤلفاتهم قدّم إفادة كبيرة للجغرافية الطبيعية والبشرية، وأسهم في جذب عُدى التعارف والتقارب بين الأمم من خلال التبادل الثقافي الاجتماعي والاقتصادي.

وقد شكلت الرحلة الوسيلة الأمثل لتحقيق أواصر التعاون بين الأنا والآخر، والبعد عن النفور باكتشاف ما خفي من فكر الآخر وثقافته وتجليه مواطن الغموض في الصورة المأخوذة مسبقا عن طريق المعاينة والوقوف عن أبرز ما يمثل هذا الآخر، يدعم ذلك كله أن الرَحّالة كانوا مأخوذين بالدهشة والاندفاع نحو المجهول ومعرفة أسراره.

نجد أن رحلة ابن بطوطة بالإشارة إلى أهم جوانبها، تُكْمِلُ لنا صورة الرحلة في الثقافة العربية الإسلامية وترسم لنا جملة من الأبعاد في النظر إلى الآخر ورسم صورته.

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص349.

نعلم أن ابن بطوطة، وإن كان فقيهًا وقاضيًا، لم يكن هو مؤلف الرحلة التي تحمل اسمه فهو قد اكتفى بإملائها وبسرد الحكايات والأخبار التي تتضمنها، أما كاتب الرحلة ومحررهـــا، فهـــو شخص آخر يدعى ابن جزي*؛ و لم يكن من تأليف الفقيه الطنجي سوى مدونات وتقاييد يســـيرة أمدَّ بها ابن جزى. مع العلم أن أسفار ابن بطوطة قد اتصلت ثلاثين سنة أو تكـــاد، في حـــين أن كتابة الرحلة لم تحصل إلا بعد الفراغ من التنقل والانتهاء من زمان السفر، والتنقل وإن أغلب مـــا دونه ابن بطوطة قد ضاع منه في أسفاره أو أنه قد سلب منه في جملة ما سلب من متاعـــه حـــين هاجمه "لصوص البحر"، فإن المعول عليه عند ابن بطوطة هو ما حفظته ذاكرته واعتمل في صدره، والعمدة في الرواية والإخبار ما سلم من أثر النسيان فالرحلة هي ذلك العالم الذي عاشه صـــاحبه أولاً، ثم يتحدث عنه ويتذكره ثانيًا.

يحفل النص الرحلي البطوطي عموما بأبعاد سيرية وبيوغرافية وتراجميـــة ومناقبيـــة تتفاعـــل لتشكل صورًا أولية عن "الآخر"، ونص التحفة بالضرورة يتضمن صورًا عن "الآخر" في تجلياتـــه الدينية واليومية باعتبار هذا الآخر أفكارًا وقيمًا وثقافةً، ويحضر عند ابن بطوطة من خلال مـــروره من قناتي الصورة (القبلية) للآخر كما كانت في ذهن الرحّالة قبل الرحلة، وهي صورة احتماليـــة تركز على اللامألوف، ثم الصورة المعدلة المتشكلة عن الآخر(1)، وصورة الآخر المثبتة في الرحلـــة البطوطية تعتني من خلال النظرة للأشياء والخلفيات والمرجعيات، لأن الـــنص الرحلـــي يحكـــي اكتشاف الآخرين على حد تعبير تودروف.(2)

وتتميز رؤية ابن بطوطة عن رؤى الرحّالة الآخرين، وذلك لأن الوعي بالآخر عنده ينطلـــق من الديني والصوفي والاجتماعي وحضور القيم الإسلامية، والنظرة المقارنة، مما يعطـــي لصـــورة

(*) هو أبو عبد الله بن أبي القاسم ابن جزي الكلبي (الشاعر الكاتب) استكتبه الحجاج يوسف ابن الأحمر ثم تغير عليه ففارقه إلى المغرب آخر عام 753هـ، حظي بمكانة عند السلطان أبي عنان. وهو الذي أملى عليه ابن بطوطة رحلته بأمر السلطان أبي عنان فكان الفراغ من كتابتها في صفر 757هـ.

(1) شعيب حليفي، "التذويت والوعي بالآخر"، مجلة المناهل العدد الخاص بابن بطوطة، ع 60، الجزء 2، ص196.

(2) T.Todorov; les morales de l'histoire، edgrasse 1992، p105.

نقلاً عن: نواف عبد العزيز الجحمة، رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي، ص43.

الآخر ملامح متلونة في مدونته، فهو يكتفي بالعرض ثم الاندهاش والمفاجـــأة، وعمليـــة العـــرض والتقديم ،لهذا فإن الوعي بالآخر عنده هو تشكيل وتمثل يجعل من الغير شخصية تتحول من أثـــر واقعي إلى صورة فنية وثقافية ونظرة.[1]

تفاعل الرحّالة المغاربة مع عدد من الثقافات التي جاءت علـــى خارطـــة وجهتـــهم الـــتي يقصدونها، عايش بعضها، وعبر من خلال بعضها. وفي خضم ذلك مثّل الآخر في خيـــالهم نقطـــة محورية تتكاثف حول نواتها آراؤهم وتصوراتهم المتعلقة به وبطريقة تكوينه البيئي والفكري.

ولا يقتصر مفهوم الآخر كما تشير نصوص الرحلات على المختلف عرقيًا أو حضاريًا، بـــل يشمل المختلف فكريًا، أو عقائديًا، وهنا يأتي الاختلاف من داخل ما تســـميه جماعـــة الـ (نحـــن) نفسها، وبهذا تصبح الفكرة، أو العقيدة أو الأيديولوجيا وطنا جديدا أو مجتمعا يجمع المنـــتمين إلى الفكرة الواحدة[2]، ونستشهد هنا برحلة ابن بطوطة في ذكره الشيعة، والإباضيين، فالأسئلة الـــتي تطرح هنا هي كيف ينشأ الخطاب بما يحتويه من صور وتمثلات ومعرفة عن الآخر، مـــن خـــلال الرحلة وما هي علاقته بخطابات المعرفة الأخرى التي تنشأ مثلاً من المجال الديني؟ وما هي الصور أو التمثيلات التي أنشأها ابن بطوطة عن الشيعي والخارجي والسوداني؟.

1- صورة الآخر الشيعي في رحلة ابن بطوطة:

لقد وضحت لنا نصوص الرحلات المغربية الصورة العامة لفرقة الشيعة آنذاك، من جانـــب التوزيع الجغرافي المتعلق بتحديد مراكز الفرق الشيعية في المشرق العربي، والتقاليد الشيعية المعمـــول بها في المشاهد الخاصة بآل البيت، والأفكار العقدية والفقهية المتعلقة بمذهبية فرقهم المتعددة. إلا أن رحلة ابن بطوطة كانت الأشمل في الحديث عن أكثر الفرق من حيث المعتقدات والعادات، ذلـــك لأنّه وصل إلى مدن وقرى لم يصلها غيره.

[1] ينظر: شعيب حليفي، "التذويت والوعي بالآخر"، ص194.

[2] إبراهيم علي حيدر، صورة الآخر المختلفة فكريًا، سوسيولوجيا الاختلاف والتعصب، صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999، ص111.

ومن تقاليد الشيعة (طائفة الرافضة) في ذكر الروضة والقبور التي بها، يقول: "عندما يصل الزائر يقوم إليه أحدهم أو جميعهم، وذلك على قدر الزائر فيقفون معه على العتبة يستأذنون له، ويقولون: عن أمركم يا أمير المؤمنين، هذا العبد الضعيف يستأذن على دخلوه للروضة العلية، فإن أذنتهم له وإلاّ رجع! وإن لم يكن أهلاً لذلك فأنتم أهل المكارم والسّتر! ثم يأمرونه بتقبيل العتبة".(1)

ومن أعيادهم (عيد الروضة) ليلة السابع والعشرين من رجب وتسمى عندهم بـ"ليلة المحيا"(2) يؤتى ببعض المقعدين من العراق وخرسان وبلاد فارس والروم فيجتمع والناس ينتظرون إعادة الحركة للمقعدين، فإذا مضى من الليل نصفه أو ثلثاه قام الجميع أصحاء من غير سوء وهم يقولون: "لا إله إلا الله، محمد رسول الله عليٌّ ولي الله".(3)

أما من حيث معتقدهم، يذكر ابن بطوطة أنّه إذا ما أصيب أحد منهم بمرض "فينذر للروضة نذرا إذا برئ ومنهم من يمرض رأسه فيضع رأسا من ذهب أو فضة ويأتي به إلى الروضة فيجعله النقيب (نقيب الأشراف) في الخزانة، وكذلك اليد والرجل وغيرهما من الأعضاء".(4)

إضافة إلى ذلك، يذكر ابن بطوطة صورة أخرى في اعتقاد الرافضة في إمامة علي (كرم الله وجهه) دون سواه، أنّه إذا أصابهم مكروه استنجد بذكره، اعتقادا بأنّه خير شفيع في تذليل العوائق والصعاب.

وفي هذا السياق يذكر لنا حكاية اعتبار تعرف بـ"الصومعة المتحركة" مفادها أن الشيعة يزعمون أنّه إذا ما ذكر علي بن أبي طالب تتحرك هذه الصومعة، فذات يوم صعد ابن بطوطة إليها من أعلى سطح المسجد ومعه بعض أهل البصرة فوجد في ركن من أركانها مقبض خشب مسمرا فيها كأنّه مقبض مُملّسة البّناء، فجعل الرجل الّذي كان معي يده في ذلك المقبض وقال: بحق أمير

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص421.
(2) ليلة المحيا، توازي الليلة المعروفة عند أهل السنة بليلة الإسراء والمعراج، رحلة ابن بطوطة، ج1، ص423.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص423.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص423.

المؤمنين عليّ تحركي! وهز المقبض وتحركت فجعل ابن بطوطة يده في المقبض، وقال: وأنا أقـول: بحقّ رأس أبي بكر تحركي! وهز المقبض فتحركت الصومعة فعجبوا من ذلك.[1]

ويبين ابن بطوطة انتصار الأنا- السنية- على حساب الآخر- الشيعي- في هذه القصّة الـتي يوردها قائلا: كان في صحبة ملك العراق (محمد خُذَا بَنْده) فقيه من الرَّوافض الإمامية"، "فزين له مذهب الروافض "وقرر لديه أنَّ أبا بكر وعمر كانا وزيرين لرسول الله، وان عليّا ابن عمه وصهره هو وارث الخلافة فأمره السلطان بحمل النّاس على الرفض، أن تسقط أسماء الخلفاء وسائر الصحابة من الخطبة، ولا يذكر إلا اسم علي ومن تبعه كعمَّار رضي الله عنه، لكن أهل شيراز وأصـفهان وبغداد خطبوا الخطبة المعتادة، فامر السلطان أن يؤتى بالقضاة الثلاثة، وأولهم مجد الـدين قاضـي شيراز، ويرمى به إلى الكلاب المروضة على أكل بني آدم، فلما أرسلت الكلاب على القاضي مجد الدين، ووصلت اليه، بصبصت إليه، وحركت أذنيها بين يديه، ولم تهجم عليه بشيء، فبلغ ذلـك السلطان، فخرج من داره حافي القدمين، فأكبّ على رجلي القاضي يقبلها، وأخذ بيده ورجع عن مذهب الرفض وكتب أن يقّر النّاس على مذهب أهل السنة والجماعة.[2]

ويذكر ابن بطوطة أن في مدينة الحِلة مسجدا على بابه ستر حرير مسدول يسمونه "مشـهد صاحب الزّمان" وهو الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة (المهدي المنتظر)[3]

حسب معتقدات الشيعة في تلك الفترة. و التقاليد الشيعية تفيد (الغيبة) من العقائد الأساسية عند الإمامية، وفكرة غيبة الإمام كانت القاعدة التي قام عليها كيان الشيعة بعد التصدع.

ويتكلم ابن بطوطة عن معتقدات الشيعة في الصحابة وكيف انعكس ذلك عليهم بصورة أو بأخرى في أنماط سلوكهم وطريقة معاشهم، فعلى سبيل المثال، يذكر لنا أن قرب مدينة حلـب وبالضبط في مدينة (المعرة) لاحظ أن قبر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز المتوفي (**101هـ/720م**) لا زاوية عليه ولا خديم له، وأرجع علّة ذلك "أنّه وقع في بلاد صنف من الرافضة أرجاس يبغضـون

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص13.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص37، 38.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص56.

العشرة من الصحابة رضي الله عنهم ولعن مبغضهم، ويبغضون كلّ من إسمه عمر، وخصوصا عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه".(1)

ويذكر أيضًا- ابن بطوطة- أن أهل مدينة (سرمين) لا يذكرون لفظ العشرة في معــاملاتهم التجارية يقول: "أهلها سبَّابون يبغضون العشرة، ومن العجب أنّهم لا يــذكرون لفــظ العشــرة وينادي سماسرتهم بالأسواق على السلع فإذا بلغوا إلى العشرة قالوا: تسعة وواحد؛ وحضر بها بعض الأتراك يوما فسمع سمسارا ينادي: تسعة وواحد، فضربه بالدبوس على رأسه وقال: قــل عشــرة بالدبوسا".(2)

و لم يقف غلوهم عند هذا الحد، فهاهم يتحاشون عدد العشرة حتّى في بناء قبب الجوامع، يقول ابن بطوطة: "وبها مسجد جامع فيه تسع قباب و لم يجعلها عشرة قيامًا بمذهبهم القبيح!".(3)

ويذكر ابن بطوطة سلوكات الرافضية -الشيعة- واختلافهم في العادات والمعتقدات يقــول "وأكثر أهلها رافضيون ولقد نزلت بها مرة على بعض المياه أريد الوضوء فأتى بعض أهــل تلــك القرية ليتوضأ، فبدأ بغسل رجليه ثم غسل وجهه و لم يتمضض ولا استنشق ثم مسح بعض رأســه فأخذت عليه في فعله فقال لي إن البناء إنما يكون ابتداؤه من الاساس".(4)

وفي أقطار الشام توجد طائف النُّصيرية "الذين يعتقدون أَنّ عليا بن أبي طالب إله! وهــم لا يصلون ولا يتطهرون ولا يصومون، وكان الملك الظاهر ألزمهم بناء المساجد بقراهم فبنوا بكــل قرية مسجدًا بعيدًا عن العمارة ولا يدخلونه ولا يعمّرونه، وربما أَوَت اليه مواشيهم ودوابهم وربمــا وصل الغريب إليه فيترل بالمسجد ويؤذنُ للصلاة، فيقولون له: لا تنهق اعلفك يأتيك!".(5)

وأيضًا من اعتقاداتهم في مشهد صاحب الزمان أنّهَ صادف أن أحد الأمراء منع توجه الدابــة إليه فأصيت بِعلَةٍ ومات فزاد ذلك في فتنة الرافضة، واعتبروه انتصارا لمذهبهم، و لم تمنع عنهم بعــد

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص272.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص272.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص272.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص258.
(5) المصدر نفسه، ج1، ص291.

ذلك[1] ويتحدث عن الطائفة الحيدرية وما تضعه من حِلق حديد في كامل جسمها[2]، ويصف الشيعة- الرافضة بالقذارة في المدن ومنها مدينة زيلعْ. [3]

ومن أنواع اللحوم التي لا يأكلها الرافضية لحم الأرانب[4]، ويذكر ابن بطوطة هذه الحادثة في معرض حديثه عن الحنفية وينكر أكلهم للحشيش[5]، وشربهم للنبيذ وتحليلهم إياه[6]، وطريقة صلاتهم التي تختلف عن كل من أهل السنة والشيعة الذين يقومون بإسبال أيديهم، ويذكر عاداتهم في الموت والجنائز[7]، فبيّن أنهم يصلون الجمعة على طريقتهم مخالفين ما هو معتمد في بلاد المغرب بالنسبة إلى الجمعة ويرضون عن أبي بكر وعمر ويسكتون عن عثمان وعلي ويرضون عن أبي ملجم الذي يصفه ابن بطوطة من منطلق أهل السنة بالشقي واللعين ويصفه الإباضية بالعبد الصالح[8]، ووصفهم بالقذارة في أسواق ظِفار. [9]

2- صورة الآخر الإباضي (خوارج):

قدم الرحّالة انطباعات وآراء حول هذه المجتمعات التي أنشأ سكانها هويتهم على قوة الانتماء إلى الإسلام الإباضي والذي يوصف أيضا عند الإخباريين عامة بإسلام الخوارج*، وتكون هوية هذه المجتمعات في واقع الأمر مثلها مثل غيرها هوية مركبة لا يشكل العامل الديني وهو الأرقى سوى واحدا من عناصر مميزة أخرى عديدة مثل اللغة والعادات والتقاليد وغيرها.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج4، ص174.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص56.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص114.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص210.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص210

[6] المصدر نفسه، ج2، ص221-239.

[7] المصدر نفسه، ج2، ص210.

[8] المصدر نفسه، ج2، ص137.

[9] المصدر نفسه، ج2، ص123.

(*) يطلق ابن بطوطة على أهل ظفار وبلاد عمان نعوتا مختلفة لعل أهمها استعماله لفظة "خوارج" على من كان ينسب إلى التفكير المذهبي الإباضي. لفظة خوارج لها تاريخها ارتبطت بعهد الخليفة علي ابن أبي طالب وعرف الشهر بستاني الخوارج تعريفا عاما يدخل فيه كل "من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم...". ينظر: حسين أحمد إلياس، الإباضية في المغرب العربي، مكتبة الضامر، مسقط، 1996، ص19-20

كما جاء في تعريف ابن خلدون عن الخوارج قوله "(هم) أولئك الذين لا يلتزمون بشـــرط القرشية في الخلافة"[1]، وقد أنشأ ابن بطوطة من خلال أدب رحلته إلى ظفار وبلاد عمان صـــورا وتمثلات عن سكان مجتمعات الاستقبال الأباضية أسست في نهاية الأمر خطابًا غايته بناء مشروعية.

حيث ينظر الرحّالة إلى هذه المنطقة (الاستقبال الإباضية) برؤية شخصية تتحمل جوانـــب نفسية تتعلق برؤيته "للآخر" الإباضي، وقد يكتسب الرحّالة هذه الرؤية في أسرته المالكية وبيئتـــه السنية التي نشأ وترعرع فيها، وعليه نراه يربط أهل ظفار وعمان "بالفساد" ويطلق عليهم أحكاما قيمية من قبل "ونساؤهم يكثرون الفساد ولا غيرة عندهم ولا إنكار لذلك".[2]

تندرج نظرة ابن بطوطة للخوارج في ظفار وبلاد عمان خلال القرن الرابع عشر مـــيلادي ضمن السياق التاريخي العام، فلقد شهدت دار الإسلام تفككا سياسيا بعد تفكك المجال المجتمعـــي الموحدي فترك مكانه دويلات محلية، وتوسع المسيحيون في إسبانيا ضمن حركة الاسترداد علـــى حساب الأندلس، وهيمن المرينيون على المغرب ونشأت دويلة في تلمسان بـــالمغرب الأوســـط، وبسطت الدولة الحفصية نفوذها على إفريقية وهيمن المماليك على مصر، ولقد بين ابن خلدون أن المغرب كان يعيش في عصره وقبله تناقضا وعدم وفاق بين العرب والبربر وإسلام الخوارج الـــذي كان مصدره الشرق وإسلام المالكية الذي هو قديم النشأة والانتشار بالمنطقة. ويضاف إلى هـــذا وذاك العلاقة المتوترة مع المسيحيين الموجودين في الضفة الشمالية من البحر المتوسط.

وكذلك كان الأمر في الشرق الإسلامي وخاصة في جزيرة العرب، ففي عمان التي تهمنـــا مباشرة انقسم المجال المجتمعي إلى مناطق داخلية تحت حكم النبهانيين الإباضية ، يعارضـــهم فيـــه الموالون لنظام حكم يقوم على الإمامة ،وكانت السواحل تحت نفوذ ملك هرمز السني وكانـــت ظفار يحكمها سلطان مستقل عن اليمن وعن نزوى عاصمة بلاد عمان.

وعليه فكامل دار الإسلام بشرقها وغربها عاشت مشكلة التعايش بين مجموعاتها فكان مـــن الصعب على المسلمين أن يربطوا فيما بينهم علاقة مع "الآخر" في المجال نفسه، وبسلطة مركزيـــة

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص 334.

[2] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص137.

واحدة، فكان الرحّالة يعيشون على وقع هذه الأوضاع القائمة على التشتت، و لم تعد لا للظروف الطبيعية واللغة وتراكم التجربة المشتركة، ولا للرابطة المجالية التي تمثل عادة ركنا أساسيا في تشكل الهوية وزن هام في التعايش بين المجموعات في الفضاء الإسلامي الواحد.

فإذن كل من خطاب الرحلة والنص الديني السني المالكي يهمش الذين يعلنون انتسابهم إلى الإباضية، وهذا يخدم مصالح مؤسسات السلطة المركزية، فقد عمل مشايخ الدين على تكريس النصوص المخالفة للخوارج لتصبح مشاعة بين الناس، وفي ذلك خدمة للمنظومة التي تسودها الفئة الاجتماعية التي ينتسبون إليها وهم جزء منها.

فخطاب الرحلة يكون في نهاية المطاف حصيلة عوامل نفسية للرحّالة، وانتماؤه أيضًا لفئة اجتماعية تُربط مصالح أفرادها بوجود دولة مالكية سنية تفصلها عن المنتسبين إلى التفكير المذهبي الأباضي حدود معلّمة وواضحة.

زار ابن بطوطة ظفار وبلاد عمان سنة **731**ه **(1331**م**)**، أثناء رحلة كان القصد منها في البداية أداء مناسك الحج فقادته من البحر الأحمر إلى مدن إفريقيا الشرقية وبلدان آسيا، وزار عمان مرة ثانية أثناء رجوعه من الصين والهند فمرَّ بمدن عديدة بها.

ينعت ابن بطوطة سكان ظفار وما جاورها بأهل السنة، فما وجده عجيبا وغريبا عند سكان ظفار ليس هو الخلاف أو الاختلاف مع سكان بلده الأصلي المغرب بل التشابه القائم بينهم فيقول: "ومن الغريب أن أهل هذه المدينة (ظفار) أشبه الناس بأهل المغرب في شؤونهم"[1]، فلقد وجد في ظفار منظومة من المؤسسات تُذكره بتلك التي تعتمد في بلده الأصلي، يتولاه أفراد أهل السنة يذكرونه بنظرائهم الذين يتولون نفس المؤسسات في المغرب، فكان يحكم البلد سلطان يستعمل الجمعة ليظهر خلالها في الجامع الأعظم بالبلد[2]. نزل ابن بطوطة ضيفا على خطيب الجامع الأعظم وقاضي البلد وشيوخ زاويتها، ورأى في ظفار البلدة المحروسة مثلما كانت محروسة

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص125.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص129.

المدن في بلده الأصلي بلاد المغرب بفضل أوليائها وزواياها وتربة أسلاف سلطانها "فلا يقصـــدها أحد بسوء إلاّ عاد عليه مكروه وحيل بينه وبينها".[1]

ورأى تشابهًا أيضًا بين بلده الأصلي والبلد الوارد عليه ظفار، على مستوى العادات والأسماء المتداولة والأصول الإثنية للسكان "مما جعله يستنتج "بأن صنهاجة وسواها من قبائل المغرب أصلهم من حمْيَر "[2].

نظر ابن بطوطة إلى المجتمع الظفاري نظرة من الداخل أو بعبارة أخرى نظر إلى المنظومة التي يعيش على وقعها سكان ظفار على اعتبارها إعادة المنظومة الاجتماعية المعهودة عنـــده في بلـــده الأصلي، فكان أن تواصل دون عناء مع أعيان البلد، فجعل من الضيافة التي كانت له مع شـــيوخ الزوايا وقاضي البلاد رمزا من رموز ذلك التواصل، وجسرا بينه وبين سكان ظفار.[3]

ويميز مجال "قلهات" عن مجال "ظفار" ليجعله يضم من المدن والقـــرى والبلـــدان مســـقط ومرسى القريات ومرسى شبثة ومرسى كلبة، وكانت قاعدته مدينة قلهات التي يقـــول عنـــها: "سفح جبل"[4]... على الساحل وهي حسنة الأسواق ولها مسجد من أحسن المســـاجد حيطانـــه بالقاشاني وهو شبه الزلّيج وهو مرتفع ينظر منه إلى البحر والمرسى"[5] ويشير ابن بطوطـــة إلى أن "أكثر سكان قلهات خوارج"[6]، ويخضع هذا المجال المجتمعي حينها سياسيا لسلطان هرمز المسمى قطب الدين تمتهان ويتبع حضاريا بلاد عمان.[7]

توحي لفظة الخوارج عند ابن بطوطة بإقامة الحدود، وهو شكل من أشكال الطرد وممارســـة العنف ويعرف ابن خلدون المعاصر لابن بطوطة الانتماء إلى الخوارج على أنـــه مـــن خصـــائص المجتمعات القبلية حيث تكون سلطة الدولة ضعيفة، ويستدل على ذلك بإفريقية والمغرب التي يكون

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص125.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص125.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص142.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص136.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص134-135-136.

[6] المصدر نفسه، ج2، ص136.

[7] المصدر نفسه، ج2، ص136.

أغلب سكانها من البربر، وكانت العلاقة بين القبائل الخارجية والدولة مع انتشار الإسلام علاقة طلاق وقطيعة أو انفصال وثورة، وبطريقة أخرى يرى ابن خلدون أن التفكير الخارجي كان مبررًا للثورة والإنقسام والاستقلال عن الدولة[1].

يعرّف ابن بطوطة من جهته الخوارج أيضا من خلال الموقف من الدولة، ولاسيما الدولة القائمة على التفكير المذهبي المالكي السني، فقبل أن يكون سياق اللفظة دينيا فهي تعرف سياسيا بمعارضة الدولة أو السلطة المركزية وعدم قبول الخضوع لها، فسكان قلهات وتوابعها كانوا لا يدينون بالولاء لسلطان هرمز الذي كانت منطقتهم تخضع له، والذي كان ينسب نفسه إلى التفكير المذهبي السني، وعليه يعدهم ابن بطوطة خوارج بمعنى المرتدين عن السلطة والخارجين عن طاعتها[2]، وكان سكان هذه المناطق الإباضية من جهتهم يرسمون حدودا بينهم وبين حكامهم الأجانب الهرمزيين فلا يظهرون لهم مذهبهم.

ينظر ابن بطوطة إلى المجال المجتمعي في قلهات، وحولها بنظرة المجتمع الكلي القائم على سلطة مركزية ينتسب من شغلها إلى المذهب السني فلا يهم حينئذ أن ينحاز المرء إلى نظام سلطان هرمز وإن كان وافدًا على البلاد متسلطًا على العباد مثلما هو الحال بالنسبة إلى حاكم هرمز المستولي على سواحل بلاد عمان ، أويقف مساندا له بمجرد أنه من أهل السنة، ويظهر نفسه في المقابل بمظهر من يطره سكان قلهات وتوابعها بمجرد أنهم مثلا "يأكلون الطير من غير ذكاة"[3]، وينظر في كلامهم فيرى أنه لا يندرج ضمن الكلام الفصيح مع أنهم عرب فيوحي خطابه بأن الفصاحة انتقلت إلى بلده الأصلي المغرب فيما أصبحت بلاد عمان في أطرافها لا يتكلمون بالفصحى، وكل كلمة يصلونها بلاه.[4]

---

[1] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (د.ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص336.

[2] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص136.

[3] المصدر نفسه ، ج2، ص132-134.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص136.

تخلى ابن بطوطة في تعريفه لسكان نزوى عاصمة بلاد عمان، وتوابعها الكائنة في الـــداخل عن استعمال لفظة "الخوارج"، ويعرفهم بلفظة الإباضية لأن نزوى وتوابعها يعلنون انتسـابهم إلى المذهب الإباضي الذي ينسب إليه حاكم بلاد عمان "وهم إباضيّة المذهب".[1]

ومن منطلق مرجعية ابن بطوطة الذي ينسب نفسه إلى المالكية كان مجتمع بلاد عمان عبارة عن مجتمع كل أفراده ينتسبون إلى المذهب الإباضي فنظر إليه نظرة من الخارج، وَلم يجد ما يمكنـه من نسيج خطاب يعيد فيه إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي المغرب بأي حال من الأحوال فعـدّ سكان بلاد عمان ومن يتولى السلطة الحاكمة فيها في مترلة "الآخر" بالعملية ويجب التعامل معـه على ذلك الأساس.

ونظر ابن بطوطة على العكس من ذلك إلى مجتمع سكان قلهات وتوابعها ومجتمع سـكان ظفار نظرة من الداخل فتمكن حينئذ من إعادة إنتاج المجتمع الكلي لبلده الأصلي بلاد المغرب، أو بمعنى آخر لم ير في ظفار وقلهات إلا ما يمكن من إعادة إنتاج المجال المجتمعي لبلده الأصلي المغرب، أطلق حينها على أولئك الذين لم يخضعوا للسلطة السنية القائمة في قلهات خاصة لفظة "الخوارج"، وبرر ذلك من المنظور الديني بأنهم كانوا المخالفين" وأكثرهم خوارج لكنهم لا يقـدرون علـى إظهار مذهبهم ،لأنهم تحت طاعة السلطان قطب الدين تَمتْهنَ ملك هرمـز، وهـو مـن أهـل السنّة".[2]

رغم انتساب سلطان عمان "محمد بن نبهان" إلى الإباضية إلا أنه ركز علـى انتسـابه إلى العنصر العربي من قبيلة الأزد بن الغوث فرأى فيه من كان يكرم الضيف على عادة العرب، واهتم في ممارسته للسلطة بأنه لا يمنع أحدا من الدخول إليه من غريب أو غيره و"سلطانها عـربي مـن قبيلة الأزد بن الغوث، يعرف بأبي محمد بن نبهان، وأبو محمّد عندهم سمة لكـلّ سـلطان يلـي عمان... وعاداته أن يجلس خارج باب داره في مجلسه هنالك ولا حاجب له ولا وزير ولا يمنـع أحدٌ من الدخول إليه من غريب أو غيره، ويكرم الضيف على عادة العرب ويعيّن لـه الضـيافة

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص137.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص136.

ويعطيه على قدره"[1]، وركز ابن بطوطة أيضًا على ما يختلف فيه الأباضية بالنسبة إلى أهل السـنة ولاسيما سكان بلده الأصلي بلاد المغرب وبالخصوص في المجال الديني والعقائدي "ويصلّون الجمعة ظهرا اربعا فإذا فرغوا منها قرأ الإمام آيات من القرآن ونثر كلاما شبه الخطبة يُرضيّ فيه عـن أبي بكر وعُمر ويسكت عن عثمان وعليّ".[2]

3- صورة الآخر السوداني بين الاستحسان والاستقباح[3]:

حفلت الرحلة بصور للآخر الإفريقي المسلم بين الاستحسان، والاستقباح؛ تمحور استحسان ابن بطوطة للآخر في مجالين هما المعاملات، والعبادات، الجانب الأول يخص الرحّالة بشكل أساسي، لأن المعاملة تمسه بشكل مباشر، كالعدل/ وتوفر الأمن/ والمعاملة الحسنة للبيض ويخص الجانب الثاني الإيماني، والذي يظهر مثلا، في تعظيم حرمة المسجد، والاعتناء بإحياء ليلة القدر ورمضان، ومواظبتهم على الصلوات، والتزامهم الجماعة، ولبس الأبيض يوم الجمعة وعنايتهم بحفظ القرآن، يقول: "فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلم، فهم أبعد الناس عنه، وسلطانهم لا يسامح أحدا في شيء منه، ومنها شمول الأمن في بلادهم فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارقٍ ولا غاصبٍ، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان (...)، ومنها مواظبتهم للصلوات، والتزامهم لها في الجماعات، وضربهم لأولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة، ولم يبكر الإنسان إلى المسجد، لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام (...)، ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة (...)، ومنها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم، وهم يجعلون لأولادهم القيود إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظه، فلا تفك عنهم حتى يحفظوه!".[4]

خصّ الاستقباح جانب الأفعال التي تدخل في إطار العادات والتقاليد التي لم يستطع الإسلام محوها، وتشكل خصوصية ثقافية بالنسبة إلى الآخر.تمثلت تلك العادات والتقاليد في

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص138.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص137.

[3] العنوان مقتبس من رحلة بن بطوطة، ج4، ص265.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص265.

طعامهم، وطريقة تقديمه، ومفهومهم للكرم. يقول: "ولما انصرفت، بُعث إليَّ الضيافة، فوجُهت إلى دار القاضي، وبعث القاضي بها إلى دار ابن الفقيه، فخرج ابن الفقيه من داره مسرعًا حافي القدمين، فدخل عليّ وقال: جاءك قماش السلطان وهديته؛ فقمت وظننت أنها الخُلع والاموال، فإذا هي ثلاثة أقراص من الخبز وقطعة لحم بقري مقلو بالغَرْتي، وقرْعة فيها لبن رائب، فعندما رأيتها ضحكت، وطال تعجبي من ضعف عقولهم وتعظيمهم للشيء الحقير".(1)

ومن تلك الأفعال الأخرى التي تم استقباحها من طرف الرحّالة أيضا، دخول الخدم والجواري والبنات الصغار عاريات، وجعل التراب والرماد على رؤوسهم، وأكلهم الجيف والكلاب والحمير، وعدم غيرتهم على نسائهم، ومصاحبة النساء للرجال، وعدم انتسابهم إلى آبائهم، وإنما إلى أخوالهم، يقول: "ومن مساوئ أفعالهم كون الخدم والجواري والبنات الصغار يظهرن للناس عاريات باديات العورات [...]، ومنها جعلهم التراب والرماد على رؤوسهم تأدبا؛ ومنها ما ذكرته من الأضحوكة في إنشاد الشعراء؛ ومنها أن كثيرا يأكلون الجيف والكلاب والحمير".(2) فهؤلاء القوم موضع استغراب من قبل الرحّالة، يقول: "وشأن هؤلاء القوم عجيب، وأمرهم غريب، فأما رجالهم فلا غيرة لديهم ولا ينتسب أحد إلى أبيه بل ينتسب لخاله، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، وذلك ما رأيته في الدنيا، إلا عند كفار بلاد المليْبار من الهنود (...) وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال، ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات".(3)

ينظر ابن بطوطة إلى الآخر الإفريقي انطلاقا من ثقافته الدينية بالأساس، كونه قاضيا ورحّالة جوّابا للآفاق، فالرحّالة الذين توجهوا خارج العالم الإسلامي، اضطلعت الخلفية الدينية بالدور الحاسم في إدراكهم للآخرين وفي تفسيراتهم الواقعية أو تجلياتهم المتخيلة، ف "الإنتماء إلى ثقافة الفاتح والحاكم قد جعل (...)، الأساس الديني العرقي الحضاري معيارا لوصف أغلب الأشياء في إطار مقولة التزيين، أو التقبيح، وفي الحكم على السلوكات، بما فيها من معتقدات

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص255.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص265-266.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص245.

وعادات، في ضوء أفضلية الذات على ثقافة الآخر"[1]، والأمر لا يتعلق فقط بالموجود خارج دار الإسلام وإنما أيضا داخلها. فإن محاسن الآخر كلها ترتبط بالدين، ولكلما ابتعد عنه، لا نجد لديه سوى المساوئ.

فالأحكام السلبية التي كونّها الرحّالة عن الآخر لا يطلقها هكذا، وإنما أكدتها التجربة والإحتكاك بالآخر، مثلا أكلهم للجيف. يقول: "ومات لي بها الجمل الذي كنت أركبه، فأخبرني راعيه بذلك، فخرجتُ لأنظر إليه، وجدتُ أهل السودان قد أكلوه كعادتهم في أكل الجيف".[2]

واستقباحه للأحوال الشخصية والنسب وعلاقة الرجل بالمرأة، كان موجها بتشبّعه بالفقه الإسلامي. يقول: "دخلتُ يوما على أبي محمد يَنْدكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته، فوجدته قاعداً على بساط وفي وسط داره سرير مظلّل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان، فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها إبنها فقال: هو صاحبها! فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟! فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خيرٍ وحسن طريقة لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم!! فعجبت من رعونته وانصرفت عنه، فلم أعد إليه، واستدعاني مرات فلم أجبه".[3] ويقول"النساء هنالك يكون لهنَّ الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات ويدخل أحدهم داره فيجد إمرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك"[4].

ويقول أيضا :"دخلت يوما على القاضي بإيولاتّن بعد إذنه في الدخول، فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن، فلما رأيتها إرتبْت وأردت الرجوع، فضحكتْ مني و لم يُدركها خجل، وقال لي القاصي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي! فعجبت من شأنهما، فإنه من الفقهاء والحجَّاج"[5].

---

[1] حسين فهيم، أدب الرحلات، ص192.

[2] ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج4، ص269.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص247.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص245.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص247.

والذي قاد إلى هذه الصورة المزدوجة والملتبسة هو مفارقة الآخر فهو مسلم مواظب على أداء العبادات، لكنه في الآن ذاته يحافظ على بعض الطقوس والسلوكات التي يفترض أن الإسلام محاها.

لا يتوقف ابن بطوطة عند ذكر مساوئ الآخر، بل يتجاوزها إلى السخرية منه تنقيصا واستصغارا، في تعليقات موجزة تعبر عن ازدرائه له، ويقول معلقا على ضيافة السلطان التي يعتبرها حقيرة، لأنها لا ترقى إلى تصوّره للكرم، وأهل السودان يعظمونها: "وطال تعجبي من ضعف عقولهم، وتعظيمهم للشيء الحقير".[1] فهنا تعارض مفهوم الكرم الذي يحمله ابن بطوطة في ذهنه، مع ما يعتقد الإفريقي أنه كذلك.

وأيضا سخريته من قلة غيرتهم، والتي لمسها في مصاحبة النساء للرجال، فـ"ميث قلّة الغيرة الذي وجد فيه الرحّالة العربي المسلم مادة خصبة للتندر بالآخر، والسخرية منه، والحط من قيمته"[2]. وهذا ما لمسناه عند الرحالة الذين جاؤوا بعده.

4- صورة المرأة:

إنّ صورة المرأة التي اتخذت مادة دسمة لمجموعة من الدراسات الأدبية وغيرها، طرحت جملة من الأسئلة وعلامات الاستفهام، لعلّ أهمها مشروعية السؤال عن صورة المرأة ذاتها؛ إذ يحيل هذا السؤال إلى نوع من استحضار الآخر- مقابل الذات- بما يزخر به من حمولات الغرابة والاختلاف والمغايرة في كثير من الأحيان، ولهذا ألا يعد البحث عن صورة المرأة ضربا من المساءلة للمتخيل الجمعي في علاقاته المتوترة والودية مع مكوناته وعناصر تأليفه؟ وقبل هذا، ألا تعتبر المرأة طرفا من ذهنية المجتمع، بل مصدرا مهما من مصادر التأثير والفاعلية في هذه الذهنية، وذلك للارتباط البدئي الأوّلي بينهما، ومن اللحظات الأولى للوعي والإدراك؟

لا شك أن هذا الإشكال يعود في عمقه إلى نوعية الخطاب المؤسس للذهنية المجتمعية والناتج عنها أيضًا، فالخطاب العربي الإسلامي في محطاته الكبرى خطاب ذكوري بامتياز؛ إذ صدر عن

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص255.

[2] عبد النبي ذاكر، العين الساحرة أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، منشورات المركز المغربي للتوثيق والبحث في الرحلة، 2000، ص29.

الذكر ووجه إليه، وبالتالي فقد اعتبرت المرأة/الأنثى بمثابة آخر من منظوره، ومن ثمة فقد كانت صورة المرأة في الخطاب الشعبي، والخطاب الرسمي العالم أيضا واضحة المعالم والصفات، محددة الأبعاد والقسمات.(1)

وإذا كانت هذه الصورة النمطية للمرأة هي التي ميزّت الخطاب الأدبي العربي المنتج وفق مقاييس بالمجال الّذي تنفس في أحضانه، فإنّ أفق الانتظار يستشرف خلفية لصورة المرأة في نص الرحلة الّذي كان ميدانا للتلقي والإنتاج على السواء، مع ما قد يصاحب ذلك من بلورة لانطباعات شخصية أو إصدار أحكام تقويمية قد تساير الرحلة وملابساتها، ولهذا فإنّنا نرى في الرحلة نوعا من الحركة، والحركة ولود وهي أيضا مخالطة للناس والأقوام، وهنا تبرز قيمة الرحلات كمصدر لوصف الثقافات الإنسانية، ولرصد بعض جوانب حياة النّاس اليومية في مجتمع معين خلال فترة زمنية محدودة.(2)

وكما استخلص الباحث سعيد بنسعيد العلوي، إنّ الرحلة إنباء عن ذهنية الرحّالة وتصوير لمكونات الوعي الثقافي عنده، أكثر مما هي حديث عن البلد موضع المشاهدة، أو إخبار عن القوم أهل البلد أو الإقليم موضوع الزيارة.(3)

ومن أهم أوصاف الرحّالة وملاحظاته الاجتماعية تلك التي خص بها المرأة، فالقارئ يستطيع تمثلُّ وضعية المرأة آنذاك في المناطق التي شملتها رحلته، وهو الخبير بتفاصيلها الدقيقة وعن طرق معاشرتها ومخالطتها، فلقد تزوج في رحلته الواسعة أكثر من عشرين مرة وأنجب أكثر من سبعين ولدا(4)، لذا فملاحظاته لا يستغنى عنها في المجالات النفسية والاجتماعية والاقتصادية للمرأة(5)، وهكذا نعرف أن المرأة عند أهل الماجر والأتراك أعظم شأنا وأرفع مترلة من الرجل، وأنّها في بلاد

(1) ينظر: سليمان القرشي، صورة المرأة في الشعر الأندلسي، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب، الرباط، ص322.

(2) ينظر: محمد العيناوي، "المرأة المغاربية من خلال كتب الرحلات، في العصور الوسطى الإسلامية"، مجلة أمل، ع14/13، 1998،ص141.

(3) ينظر: سعيد بنسعيد العلوي، أوربا في مرآة الأخر، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995، ص15.

(4) ينظر: أنس منصور، أعجب الرحلات في التاريخ، ط1، مطابع الأهرام، مصر، 1972، ص63.

(5) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج3، ص122، ج4، ص65-124.

طوالسي وجزر المالديف والهند ارتقت إلى أعلى المناصب، فكانت ملكة وسلطانة وأميرة، كما زاحمت الرجل ببلاد طوالسي في الانضمام إلى الجيش والعمل فيه فركبت الخيل وأحسنت الرماية، وقاتلت العدو.

وإذا كانت المرأة[1] قد تعرضت لاستغلال بشع في مدينة لاذق ببلاد الروم حين دفعت للفساد بمقابل يأخذه الرجل، فإنّها في أماكن أخرى اشتهرت بصلاحها وعفافها وإسهامها في البِّر والخير؛ ومن أمثلة ذلك نساء شيراز اللّائي يجتمعن لسماع المواعظ بالجامع الأعظم وهن ملتحفات متبرقعات[2]، ومغنيات الهند اللائي يجتمعن لصلاة التراويح في رمضان[3]، وزوجة أمير بلخ التي تبني مسجدا وزاويةً ورباطًا[4]، وأم ملك الهند التي عمَّرت زوايا عديدة[5]، ونساء مدينة هنور جميعهن يحفظن القرآن العظيم.[6]

ويلتفت إلى بعض ما يتعلق بلباس المرأة[7]، فيعرفنا بأن نساء الروم لهنّ عمائم كبيرة، ونساء الساحل الهندي لا يلبسن المخيط، ونساء الأتراك لا يغطين وجوههن، وكذلك المرأة الملديفية إلا أنّها تمشط شعرها وتجمعه إلى جهة واحدة، ولا تلبس إلا فوطة واحدة تسترها من السرة إلى الأسفل وكذلك يمشين في الأسواق لذلك جهد حين تولى القضاء بهذه الجزر ليزيل هذه العادة فلم يوفق إلى ذلك.[8] وهناك من النساء في بعض الجزر من يستتر بورق الشجر.[9]

ولا يُهمل الحلي الّذي كانت المرأة الآسيوية تستعمله[10]، فيعرفنا بأنّها في سيلان تتحلى بالياقوت الملون، فجميع أسورتها وخلاخيلها منه، وفي ذيبة المهل (مالديف) تتحلى بالفضة، من

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص169.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص36.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص113.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص42.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص224.

(6) المصدر نفسه، ج4، ص34.

(7) المصدر نفسه، ج2، ص36- 169-257، ج4، ص34.

(8) المصدر نفسه، ج4، ص60.

(9) المصدر نفسه، ج4، ص107.

(10) المصدر نفسه، ج4، ص34.

أسورة تملأ ما بين الكوع والمرفق من ذراعها، وقلادة على الصدر، وخلاخل، وفي مدينة هنور بالساحل الهندي تتحلى بخرص من ذهب في أنفها.

وأوصافه إلى جانب قلتها تتسم بالشمول واللفتة الدالة التي تلم بالجزئيات والتفاصيل، فحديثه عن المناطق الآسيوية التي اشتهرت نساؤها بالجمال يدخل ضمن هذه النزعة الوصفية الشاملة، فعمله فريد في بابه إذ استطاع إنجاز خريطة لجمال المرأة بآسيا، تمكّن من خلالها التعرف على أن نساء بلاد الروم فائقات الجمال متناهيات الكمال، وأن أبكار الكنائس بالقسطنطينية لهن جمال فائق[1]، وأن نساء مدينة هنور لهن جمال وعفاف[2]، وأن نساء آباد لهن جمال بارع، وأن نساء دولة آباد خصهن الله بالحسن في الأنوف والحواجب[3]، ونساء مسوفة، لهن الجمال الفائق وهنَّ أعظم شأنا من الرجال[4]

و لم يغفل ما لاحظه من عجائب وغرائب نسائية[5]؛ كمشهد إحراق الأرملة نفسها بما يصاحبه من طقوس تابعها الرحّالة بفضول وتطلع معرفي، وتأثر شديد كاد يسقطه عن فرسه، وكالحالة الغريبة المتمثلة في مشاهدته بجزر المالديف امرأة وابنتيها لكل منهما ثدي واحد.

1-4 مكانة المرأة:

ففي السودان كما عند الأتراك والتتر، يرينا أن للمرأة مكانة عظيمة بالنسبة للمجتمع كما بالنسبة للحكم خاصة إذا كانت من الخواتين أي نساء السلطان، أمور كثيرة في هذا الإطار كانت موضع إعجاب ودهشة ابن بطوطة، يقول: "ورأيت بهذه البلاد عجبا من تعظيم النساء عندهم، وهنَّ أعلى شأنا من الرجال"[6] يقصد به نساء بلاد السودان، وأما عن نساء المغول والأتراك، يقول : "والنساء لدى الأتراك والتتر لهنَّ حظّ عظيم وهم إذا كتبوا أمرًا يقولون فيه: عن أمر

(1) ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج2، ص256.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص34.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص25.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص245.

(5) المصدر نفسه، ج3، ص101، ج4، ص77.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص225.

السلطان والخواتين*، وكل خاتونٍ البلادُ من الولايات والمجابي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلّةٍ على حدة".[1]

وقد تردد ذكر الخواتين كثيرا في رحلة ابن بطوطة لأن هذا الرحّالة- كما نعرف- كان خلال رحلته الطويلة على اتصال وثيق بالسلاطين والأمراء والوزراء، على أن الناحية التي أثارت دهشته الرحّالة هي جلالة هذه الخواتين وعظمتهن. فخواتين السلطان أبي سعيد، ملك العراق، كنّ يرافقنه في انتقلاته وإذا نزل موكبه الحاشد في موضع ما يترل السلطان ومماليكه في محلة على حدة "وتترل كلّ خاتون من خواتينه في محلة على حدة، ولكل واحدة منهن الإمام والمؤذّنون والقرّاء والسُّوق"[2]، فقد سنحت له فرصة مواتية أن يراها أثناء الرحلة التي اصطحبه فيها أبو سعيد بهادورخان، مستضيفه المغولي، وقد استنتج من خلالها أن النساء لا تأتين في المؤخرة من خلال الاحتفالات والمواكب، بل هي تتقدم المركب، وقد أشار ابن بطوطة إلى أوجه الرفاهية التي تتنعم بها زوجة السلطان، فيقول إنّ كلّ خاتون لها مسكنها المنفرد، كما أن لها إمام ومؤذنها وقارئها إلى جانب سوق خاص لتموين الحي بأكمله، وكلمتها مسموعة حتّى في الفرق الموسيقية التي كانت ترافق الجيوش ورأيها يعمل به.

ويجتمع السلطان بخواتينه بعد العصر وتأتي الحاشية للخدمة ويكون انصرافهن بعد العشاء، "فإذا كان الرحيل ضرب الطبل الكبير ثمّ ضرب طبل الخاتون الكبرى التي هي الملكة، ثمّ أطبال سائر الخواتين".[3]

على أن أخبار ابن بطوطة تُظهر ناحية اجتماعية طالت المسرح السياسي آنذاك، فولاء المغول هو للمرأة الأصيلة فقط، تلك التي تنحدر من سلالة الأمراء والملوك، أما المرأة العادية التي تنحدر

(*) الخواتين: مفردها خاتون، وهو لقب زوجة السلطان أو الأمير أو الوزير، ومن تنسب إليهم أو إليهن من النساء، وكلمة خاتون تعني الملكة أو الأميرة، ينظر: اسمهان بدير، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1993، ص79.

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص72.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص75.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص75.

من الشعب فلا تحظى بالمرتبة نفسها و الاحترام نفسه[1]، ويبدو أن الأتراك كانوا ينهجون المنـــهج نفسه والذي استرعى نظر ابن بطوطة وسحره كما يقول هو الاحترام والعناية الخاصة التي يوليهـــا الحاكم أمام الملأ لنسائه خلال مراسيم الاحتفالات، وهذا ما دفعه إلى القول بأنّه لم ير أمورا كهذه في طنجة بالمغرب.

والواقع أنّنا نجد في رحلته أكثر من وجه للمرأة في ذلك العصر، فهو يذكر صـــورة المـــرأة الورعة المتبصرة التي لا تنبهر بأمور الدنيا فتعمل لصلاح نفسها، وقد عظمت أهمية بعضهن لأنهـــنَّ كنَّ من أهل الثراء والجاه مثل الخاتون التي بدلت ثياب الملك بأسمال، واستبدلت تاجهـــا بمقنعـــة تجعلها لا تتميز عن الفقراء بشيء.[2]

ومن الصالحات المتعبدات اللواتي سلكن في ذلك العصر طريق التصوف والتفـــرد والزهـــد، حتّى اشتهرن عند العامة والخاصة بصلاحهن، وأضفوا عليهن الألقاب، وذلك من بـــاب الثنـــاء والتزكية، يذكر ابن بطوطة أنّه تعرف إلى امرأة صالحة عابدة تسمى (بالست زاهدة) في الركـــب المتوجهة من الموصل إلى بغداد، وبين أنّها من ذرية الخلفاء العباسيين، ومن صفاتها أنّها تحج كـــلّ عام، وهي ملازمة للصوم، وقد وجد جملة من الفقراء يقومون على خدمتها.[3]

والمرأة الصالحة هي مربية فاضلة، وابن بطوطة يذكر في هذا الصدد السّت حَدق مربية الملك ناصر[4]، وينقل لنا الرحالة صورة نساء مكة وما يتمتعن به من الصـــلاح والعفـــة والتطيـــب في الملابس وقت الطواف، يقول: "ونساء مكة فائقات الحسن، بارعـــات الجمـــال ذوات صـــلاح وعفاف، وهن يكثرن التطيب حتّى إنّ إحداهن لتبيت طاويةً وتشتري بقوتها طيبا! وهن يقصـــدن الطواف بالبيت في كلّ ليلة جمعة، فيأتين في أحسن زي، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقا".[5]

---

(1) ينظر: اسمهان بدير، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، ص82.

(2) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص13.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص88.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص90.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص387.

كما أن القناعة صفة المرأة الصالحة، يذكر في هذا السبيل نساء اليمن اللواتي لهن "الجمـــال الفائت الأخلاق الحسنة والمكارم، والغريب عندهنّ مزيّة ولا يمتنعن عن تزوّجه؛ فإذا أراد الســـفر خرجت المرأة معه وودّعته وإن كان بينهما ولد تكفله وتقوم بما يجب له إلى أن يرجع أبـــوه، ولا تطالبه في أيّام الغيبة بنفقة ولا كسوة ولا سواه وإذا كان مقيما فهي تقنـــع منـــه بقليـــل النفقـــة والكسوة".[1]

ولعلّ أرفع درجات الصلاح والسمو عند المرأة هو المساهمة في بناء مجتمعها، وهذا ما نجـــده عند الصالحة بيبي مريم التي بنت مرسى مدينة قلهات، للدفاع عن قومها وافتدائهم، وكتلك الأميرة التي بنت مسجد مدينة بلخ، هذه الأميرة هي زوجة داود بن علي أحد أمراء بني العباس على بلخ، وبذكر أن الخليفة "غضب مرة على أهل بلخ، لحادث أحدثوه فبعث إليهم من يُغـــرمهم مغرمـــا فادحا، فلما بلغ إلى بلخ أتى نساؤها وصبيانها إلى تلك المرأة التي بنت المســـجد، وهـــي زوجـــة أميرهم، وشكوا حالهم وما لحقهم من هذا المغرم، فبعثت إلى الأمير الذي قام برسم تغْريمهم بثوبٍ لها مرصع بالجوهر قيمته أكثر مما أُمِر بتغريمه، فقالت له: اذهبْ بهذا الثوب إلى الخليفة فقد أعطيته صدقةً عن أهل بلخ لضعف حالهم".[2]

ومما هو جدير بالذكر أنّه لم توجد إشارة واضحة تتحدث عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها لاسيما لنساء القاهرة[3]، وعليه فإنّ الرحّالة المغاربة اعتنوا بموضـــوع المـــرأة وبـــدرس تحركاتها وعاداتها عن كثب ووصف كلّ ما يتعلق بها بدقة وعناية بالتفاصيل، فالرحّالة لم يتركـــوا بابا يفضي إليها إلا ولجوه ولم يسمعو خبرا عنها إلا ونقلوه، والباحث يستطيع أن يكـــوّن مـــن خلالها صورة واقعية منقحة عن وضع المرأة آنذاك.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص105.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص42، 43.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص203.

وإذا كان الرحّالة في مدوناتهم وخلف سطور حكاياتهم قد أعطوا المرأة وجوها متعددة تختلف باختلاف المجتمعات والبيئات والشعوب التي عايشوها، إلا أنّهم ضبطوا صورة المرأة هذه ضمن إطار المشاركة الفعالة في كلّ مجال من مجالات الحياة.

انطلاقا مما سبق يمكن القول إنّ أهم ما أثار انتباه ابن بطوطة في المرأة هو عّلو شأنها في ذلك العصر، ذلك أن نساء الترك كان لهن الخضوة من قبل السلاطين والأمراء، وهذا الاستغراب على ما يبدو يأتي من أن الرحّالة لم يعهد مثل تلك الصور لا في موطنه الأصلي، ولا في المناطق التي زارها أثناء رحلته.

ثالثا- العجائبي في رحلة ابن بطوطة:

تبلور العجائبي في الرحلة العربية- المغاربية- وسط مناخ ثقافي عام، وضمن متخيل متنوع خصوصية العجائبي فيه تكمن في كونه ينطلق من اليومي، والاجتماعي متمظهرًا بقوة في الأشياء التي أثارت إعجاب الرحّالة ودهشتهم، وهذا ما يدل عليه تردد مفردتي العجيب والغريب في النّصوص الرحلية في غير موضع، في رحلة ابن بطوطة تتردد كلمة العجيب والغريب أكثر من ثلاثين مرة، وهو يدلل على اندهاشه وانبهاره وأكثر من ذلك حيرتُه.

وقد تعددت صيغ رصد الغرائبي والعجائبي، وتضمنه في صيغ مكانية يمكن دراستها في النّصوص الرحلية من ثلاثة جوانب، لهذا توزعت السرود بين محكي السّماع، ومحكي الرؤية العيانية (الشاهدة) و بين مَحكي العجائبي والمحكي الواقعي (الجغرافي).

1- المرئي المشاهد:

من الملاحظ أن ابن بطوطة يسرد الأخبار سردا بطريقة توحي إلينا بيقينية صحتها، فالمعاينة للحدث أفضل دليل على صحة الخبر فيما يشاهد وينقل، كما هو الشأن في حديثه. وهذا ما تدل عليه العبارات الآتية: وذكر لي[1]، أخبرت[2]، حدثني من آثق به[3]، حكى لي[4]، سمعت أن[5]

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص49.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص36،44.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص109.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص127.
(5) المصدر نفسه، ج4، ص139.

ومما هو واضح أن ابن بطوطة كان لا يعرج إلى الأخبار المشبوهة إذا ما عاين الصورة: "وإنما أذكر منها ما حضرتُه وشاهدتُه وعاينته، ويعلم الله تعالى صدق ما أقول، وكفى به شهيدا..."(1)، رغم أنها تدخل في إطار العجائبية، كما هو الشأن مثلا حينما تحدث عن مدينة أخميم الـتي قـال عنها: "وهي مدينة عظيمة، أصيلة البناء، عجيبة الشأن وبها صور الحيوانات وسواها، وعند الناس في هذه الصورة أكاذيب لا يعرج عليها".(2)

وإذا شك ابن بطوطة في خبر أو حدث يطبعه بطابع "الزعم" فيقول على سبيل المثال: زعم أنه أو يزعمون إلى غير ذلك من العبارات المستخدمة في مدونه(3).

نقصد بالمرئي المشاهد ما عاينه ابن بطوطة بأم عينه، وهذا الجانب هو الأهم في رحلتـه، لأنه هو الذي يترجم ما ورد في عنوان الكتاب من غرائب الأمصار، فضلا عن أنه ينفرد أو يكـاد ذكر معظم ما ذكره مما شاهده.(4)

من هذا الجانب يكون الرحّالة حاضرًا لما يرويه، ويكون العجائبي مرتبطا بـذات الـراوي مؤطرًا بالكرامة، كما هو الحال عند ابن بطوطة، في قوله: "دخلت إلى هذا الشريف متبركًا برؤيته والسلام عليه فسألني عن قصدي، فأخبرته، أني أريد حج البيت الحرام على طريق جُدة، فقال لي: لا يحصل لك هذا في هذا الوقت فارجع وإنما تحج أول حجة على الدرب الشامي فانصرفت عنـه ولم أعمل على كلامه ومضيت في طريقي حتى وصلت إلى عيذاب فلم يتمكن لي السفر فعـدت راجعا إلى مصر ثم إلى الشام، وكان طريقي في أول حجاتي على الدرب الشامي حسبما أخـبرني الشريف نفع الله به"(5)، إن حضور الغيبي والكرامة في المرئي والمشاهد يشكل المعرفة بالعجائبي من طرف نصوص الرحّالة. ويكون الرحّالة شاهدا عليها بحضوره ومعايشته للحادثة وحكايتـه لهـا، ومنفعلا بها، وفي رحلة ابن بطوطة الكثير مما رآه وعايشه، لقوله "ورأيت من العجائب عند بـاب

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص166.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص253.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص90.

(4) عبد الرحيم الرحموني، الذاتي والموضوعي في رحلة ابن بطوطة، (أعمال ندوة)، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1996، ص414.

(5) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص 228.

الجامع فيما بينه وبين السوق رأس سمكة كأنّه رابية، وعيناه كأنهما بابان، فترى الناس يدخلون من أحدهما ويخرجون من الأخرى"[1]، وهذه الحكاية هي من النصوص العجائبية التي أوردهـــا ابـــن بطوطة، وهو شاهد عليها، فينقل لنا بما عايشه.

2- المسموع المروي:

تعد الأساطير والخرافات في رحلة ابن بطوطة من أهم الموارد وتشكل مادة تراثية شـــعبية[2]، فهي بالإضافة إل كثرتها وتنوعها تأتي ضمن مداخل غير غريبة على المشاهدات وترتبط عضـــويا بالأماكن التي يزورها، وهي كل ما سمعه الرحّالة خلال رحلته، من أناس التقاهم فيـــدون ذلـــك مستعملا عدة صيغ منها: أخبرني ذكر لي، روى لي، حدثني، سمعت، إلى غير ذلك. وهي كل مـــا سمعه ويعيد روايته من مشاهدات الرحلة، وهذا ما يعطيها إيقاعا متميزا، مثال على ذلـــك مـــا يذكره ابن بطوطة أن من عادات أهل الطريقة القندرية* التي أسسها جمال الدين الســـاوي حلـــق اللحي والحواجب، وكان سبب ذلك أن امرأة راودت هذا الشيخ، وبعد إدخالها إلى البيت راغبـــه أن يقرأ لها رسالة طلب منها أن يدخل دورة الماء فحلق لحيته وحاجبيه فكان ذلك للعمل عصـــمة من كيدها فأصبح أتباعه يحلقون مثله. وذكر ما حصل للشيخ جمال الدين مع القاضي ابن العميـــد حين رماه بالابتداع، فرد عليه بإظهار العجائب.[3]

يبدو من خلال هذا النص أن ابن بطوطة كان يسند مثل هذه الأخبار إلى العامة، والعامـــة كما نعلم مولعون بتصديق الغرائب والأكاذيب، غير أن مثل هذه الأخبار إذا كانت تتعلق بإعجاز ديني فإن ابن بطوطة يسلم بها بسهولة، كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى الشيخ الولي أبي عبـــد الله المرشدي فهو ينفق من الكون ويعطي كل من يزوره ما يشتهيه من الفاكهة في غير إبانها[4]، هـــذا أيضًا أمر من الخوارق التي تستحيل في العادة إلا بحصول أسباب خفية، مسكوت عنها كان يأتيـــه

(1) ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج2، ص140.

(2) عبد الغني أبو العزم، المدينة في رحلته ابن بطوطة، (أعمال ندوة)، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1996، ص124.

(*) هم جماعة من الدراوييش التائهين لا تخلو من تطرف- تعليق عبد الهادي النازي، رحلة ابن بطوطة، ج1، ص199.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص200.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص192.

بها زواره من الأقاليم الأخرى حيث تختلف مواسمهم في الفاكهة مع مصر. إلا أن ابن بطوطة لم يرد خبرها، حيث نجده قد روى الخبر بشكل تأكيدي، ومرجع ذلك هو ما يتعلق بتواتر الخبر عند العامة، بقوله: "وذلك كله من أمره مستفيض متواتر"[1]، ومن الموضوعات العجائبية الأخرى رغبة المنبر في الإقامة بمسجد مدينة منفلوط يذكر ابن بطوطة عند حديثه عن أعمال الملك الناصر محمد بن قلاوون بشأن توقف المركب الذي حمل المنبر المخصص للكعبة في منفلوط بمحاذاة مسجدها الجامع.[2]

لاشك أن هذا الحدث العجائبي الذي لا يمكن أن يأتلف مع الواقع قد نؤوّله تأويلات تفسيرية قد تتماشى مع قناعتنا لكن لا يمكن أن نعطيه تفسيرًا علميًا فالمنبر كأنه يحس ويختار المكان الذي يلائمه، فعجب الناس شأنه العجب وأقاموا أياما لا ينهض بهم المركب فكتبوا بخبره إلى الملك الناصر رحمه الله، فأمر أن يجعل ذلك المنبر بجامع مدينة منفلوط ففعل ذلك"[3]، وهذا حدث غير مبرر تاريخيا، كما أن المركب المكون من خشب، ويدفع بالمجاديف والرياح، يبقى تسييره نحو مكة متوقفًا على رغبة وعزم هذا الإنسان، لهذا يتحول هذا الحدث إلى ما هو فوق طبيعي.

وابن بطوطة كثيرًا ما يقدم حكاياه دون إبداء أي رأي في شأن هذه الحكاية، بل ينتقل من حكاية إلى أخرى وكأن الأمر عادي ولا يحتاج إلى تمحيص سواء بتعليق منه أو بواسطة غيره ليفعل ذلك، وفي هذه الصيغة ينفعل الرحّالة بالسَّماع مثل المشاهدة."يذكر أنه لما قصد مدينة دمياط لزم مقبرتها وكان بها قاض يعرف بابن العميد فخرج يوما إلى جنازة بعض الأعيان فرأى الشيخ جمال الدين بالمقبرة فقال له أنت الشيخ المبتدع؟ فقال له، وأنت القاضي الجاهل تمرُّ بدابتك بين القبور وتعلم أن حرمة الإنسان ميتا كحرمته حيًّا: فقال له القاضي: وأعظم من ذلك حلقك للحيتك!! فقال له: إياي تعني؟ وزعق الشيخ ثم رفع رأسه فإذا هو ذو لحية سوداء عظيمة، فعجب القاضي ومن معه ونزل إليه عن بغلته ثم زعق ثانية فإذا هو ذو لحية بيضاء حسنة ثم زعق ثالثة ورفع رأسه

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج1، ص192.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص226.

(3) عبد الرزاق جبران، العجائبي في رحلة ابن بطوطة، أعمال الندوة التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1993م، ص58.

فإذا هو بلا لحية كهيئته الأولى، فقبل القاضي يده وتلمذ له وبنى له زاوية حسنة، وصحبه أيام حياته، ثم مات الشيخ فدفن بباب الزاوية حتى يكون كل داخل إلى زيارة الشيخ يطأ قبره!".[1]

3- المقروء المستذكر:

يستدعى الرحّالة عدة نصوص عجائبية عن طريق الذاكرة أو القراءة، فيكون النص العجائبي أقرب إلى الترديد التاريخي منه إلى الحكي، وهذا ما نجده عند ابن بطوطة الذي رجع إلى المقروء لربط أحداث نصه بعجائب التاريخ، يقول "ووجدت في كتاب المفهم، في شرح صحيح مسلم، للقرطبي أن جماعة من الصحابة صحبهم أويس القرني من المدينة إلى الشام فتوفى في أثناء الطريق في برية لا عمارة فيها ولا ماء فتحيّروا في أمره فترلوا فوجدوا حنوطًا وكفنًا وماء فعجبوا من ذلك وغسلوه وكفنوه وصلوا عليه ودفنوه، ثم ركبوا فقال بعضهم كيف نترك قبره بغير علامة؟ فعادوا للموضع فلم يجدوا للقبر من أثر !".[2]

4- مسارات العجائبي في الرحلة وأشكالها:

تضمنت الرحلات مسارات وأشكال عديدة تمحور من خلالها العجائبي في تيمات كبرى هي: الغيبي والخارق، والمسخ والتحول

4-1 الغيبي:

يتمثل الغيبي في النّص العجائبي داخل متون الرحلة بحضور فوق الطبيعي، أي تدخل عناصر غيبية أخرى في الطبيعي، كالهاتف والجن عبر الحوار والمكاشفة[3]، ويُخلق الحدث العجائبي داخل النّص الرحلي مجالا للتواصل بين طبيعتين متناقضتين لإثبات سلطة، أو مقدرة معينة تغاير ما ألفه البشر العاديون في صورة كرامة، حيث يحقق الجن هذه السلطة التي تشكل قوة في البنية الثقافية الدينية والاجتماعية.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص199، 200.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص320، 321.

[3] ينظر: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص472.

يورد ابن بطوطة حكاية في مجابهة الجن، ذلك أنه في جزيرة هندية كان سكانها كفارًا، كلّ شهر يظهر لهم عفريت من الجن يأخذ جارية بكرًا يتركونها له في بيت الأصنام، وفي الصباح يجدونها ميتة ومفتضة، فقدَّم إليهم أبو البركات البربري الّذي حارب الجن بالقرآن، فأنقذ سكان الجزيرة الّذين أسلموا على يديه[1]، وتقوم الحكاية على الصراع بين أبي البركات والجن الكافر، والعلاقة مع الجن هي علاقة مع الغيب ومواجهته، تجيء في شكل صراع، وهي هنا إنذار للكافرين.

ووقوف ابن بطوطة وتطرقه لمسألة الجن والطابع العجائبي، من الأدلة على أنّه اعتمد الجانب الديني والموروث الشعبي في تغذية نصوصه العجائبية.

ويحضر الغيب على شكل هاتف و هو الصوت الذي يخبر ويبشر أو ينذر، من خلاله يتعين كرامة الشّخص ومتلقيه.

ومن النّصوص نجد وقوف ابن بطوطة على أحد الشيوخ الصالحين "أبو عبد الله الفاسي من كبار أولياء الله تعالى، يذكر أنّه كان يسمع رد السلام عليه إذا سلم في صلاته"[2].

وهناك من الرحّالة من يعمد إلى تسجيل الغيب في حياة الآخرين لإثبات كراماتهم، حتّى أن حضور الغيبي يصبح شيئا متجاوزا للكرامة، قريبا من المعجزة أو شبيها بها، ففي حديثه عن كرامات الحاج خِضر ومقدرته على رؤية الملائكة "وكان معنا في المركب حاجّ من أهل الهند يسمّى بخِضر، ويدعى بمولانا لأنّه يحفظ القرآن ويحسن الكتابة، فلّما رأى هول البحر لفّ رأسه بعباءةٍ كانت له وتناوم، فلمّا فرّج الله ما نزل بنا، قلت له يا مولانا خِضر كيف رأيت؟ قال: قد كنت عند الهول أفتح عيني أنظر هل أرى الملائكة الذين يقبضون الأرواح جاءوا فلا أراهم، فأقول: الحمد لله، لو كان الغرق لأتوا لقبض الأرواح، ثم أغلق عيني، ثم أفتحها فأنظر كذلك إلى أن فرّج الله عنَّا".[3]

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص62.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص186.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص134.

وهذا ما يسجله ابن بطوطة عند حديثه عن الحسن الشاذلي والذي كان يحج كل سنة، ويجعل طريقه على صعيد مصر، وفي آخر سنة بحجه طلب من خديمه اصطحاب فأس وقفة وحنوط وما يجهز به الميت، وبأنه سيعلم في (حُميثرا)، وهذه منطقة في صعيد مصر، فلما بلغاها إغتسل الشيخ وصلى ركعتين وفي آخر سجدة قبضه الله.[1]

وفي حديثه عن الشيخ جلال يورد: "أخبرني بعض أصحابي أنه استدعاهم قبل موته بيوم واحد وأوصاهم بتقوى الله وقال لهم: إني أسافر عنكم غدا إن شاء الله وخليفتي عليكم الله الذي لا إله إلا هو، فلما صلَّى الظهر من الغد قبضه الله في آخر سجدة منها، ووجدوا في جانب الغار الذي كان يسكنه قبرا محفورا عليه الكفن والحنوط، فغسلوه وكفنوه وصلُّو عليه ودفنوه به رحمه الله[2].

وما حديثه عن تدخل الغيب فيما يخص الإنفاق من الكون كما نجد ذلك في قوله:" وكنت سمعت أيام كوني بالإسكندرية بالشيخ الصالح العابد المنقطع المنفق من الكون أبي عبد الله المرشدي وهو من كبار الأولياء المكاشفين أنه منقطع بمُنيَة ابن مرشد، له هنالك زاوية وهو منفرد فيها لا خديمة له ولا صاحب ويقصده الأمراء والوزراء وتأتيه الوفود من طوائف الناس في كل يوم فيطعمهم الطعام، وكل واحد منهم ينوي أن يأكل عنده طعاما أو فاكهة أو حلواء فيأتي لكل واحد بما نواه أو ربما كان ذلك في غير إبانه"[3] ونجد قوله أيضا عن العالم محمود الكُبّا وهو من كبار الصالحين، إن الناس يزعمون أنه ينفق من الكون.[4] وحكاية الرجل الذي يعيش في غار وكان السلاطين والأمراء والكبراء يأتونه زائرين فيعطيهم التُّحف على أقدارهم، ويأتيه الفقراء كل يوم فيعطي لكل أحد على قدره، وليس في الغار الذي هو به ما يقع عليه البصر!". [5]

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص187.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص105.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص192

(4) المصدر نفسه، ج3، ص114

(5) المصدر نفسه، ج4، ص141.

تتضمن الرحلات مكاشفات تتعلق بالراوي- الرحّالة، وتخص رحلتــه أو حياتــه كلــها، فالمكاشفة هي توقع لمستقبل الأحداث أو ما يقع، يروي ابن بطوطة :"دخلت عليه يوما فقال لي : أراك تحب السياحة والجولان في البلاد، فقلت له: نعم إني أحب ذلك، و لم يكن حينئــذ خطــر بخاطري التوغل في البلاد القاصية من الهند والصين، فقال: لابد لك إن شاء الله من زيارة أخــي فريد الدين بالهند، وأخي ركن الدين زكرياء بالسند وأخي برهان الدين بالصين! فــإذا بلغتــهم فأبلغهم مني السلام. فعجبت من قوله، وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد، و لم أزل أجــول حتى لقيت الثلاث الذين ذكرهم وأبلغتهم سلامه".(1)

وهذا ما كاشفه به برهان الدين الأعرج عند زيارته له بالإسكندرية، يقول : "ولما قصدت زيارة هذا الشيخ لقيني أربعة من أصحابه على مسيرة يومين من موضع سكناه، فأخبروني أن الشيخ قال للفقراء الذين معه: قد جاءكم سائح المغرب فاستقبلوه، وأنهم أتوا لذلك بأمر الشيخ و لم يكن عنده علمٌ بشيء من أمري، وإنما كوشف به".(2)

ونجد حديث النفس الّذي يرد كثيرًا في رحلة ابن بطوطة، حينما رأى الرحّالة ابن بطوطــة حين دخوله على الشيخ فرجية مرعز فأعجبته وتحدث مع نفسه، ولما دخل الشيخ كساه الثــوب الذي تمنى مع الطاقية، في قوله:"دخل عليّ يوما بموضع نزولي من الزاوية وكان ذلك الموضع يشرف على بستان للشيخ، وكانت ثيابه قد غسلت في ذلك اليوم ونشرت في البستان، ورأيت في جملتها جبّة بيضاء مبطنة تدعى عندهم هزرميخي* فأعجبتني، وقلت في نفسي: مثل هذه كنت أريد، فلما دخل عليّ الشيخ نظر في ناحية البستان، وقال لبعض خدَّامه ايئتيني بذلك الثوب الهزرميخي فأتوا به، فكساني إياه"(3)، ثمّ نجد أيضا أنّه سيقوم من يكاشفه بأن سلطانا كافرا ســيأخذ الجبَّــة منــه ويُعطيها، بعد ذلك لأخ الشيخ برهان الدين الصّاعرجي.(4)

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص186.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص105.

(*) الكلمة تعني حرفيا "ألف مسمار" وهي عبارة عن جبّة مرقّعة مؤلفة من قطع من قماش مختلفة الألوان، ابن بطوطة، ج2، ص32، الهامش106.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص32.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص105.

ويزاوج ابن بطوطة بين الذاتي والغيبي في شأن المكاشفة. وهذا ما نجده أيضًا: كان ببعض المساجد بشيراز فخطر بخاطره لو كان عنده مصحف، ثمّ فجأة دخل عليه شاب وقال له بكلام قوي خذ! وألقى في حجره مصحفًا.[1] ونجد المكاشفة عند الغير في قوله: كلّ من يجيء عند أبي عبد الله المرشدي يجد من الأكل والفاكهة ما ينوي دون تكلم حتّى وإن كان في غير إبانة[2]، حكاية الرّاوي الّذي زار الشيخ جلال الدين، فلقيه أربعة من أصحابه لاستقباله، لأن الشيخ كوشف بمجيئه.[3] ونجد من الرحّالة أيضًا في المكاشفة من يجمع بين الذاتية والغيرية، كما وقع لابن بطوطة بجُدة، إذ وقف على بابه سائل أعمى، يطلب الماء، ثمّ يكاشفه بخاتم له يقول: "ومن غريب ما اتفق لي، بجُدّة انّه وقف على بابي سائل أعمى يطلب الماء يقوده غلام فسلّم علّي وسمانّي باسمي وأخذ بيدى و لم أكن عرفته قطّ ولا عرفني، فعجبت من شأنه ثم أمسك إصبعي بيده، وقال أين الفتخة؟ وهي الخاتم، وكنت حين خروجي من مكّة قد لقيني بعض الفقراء وسألني، و لم يكن عندي في ذلك الحين شيء، فدفعت له خاتمي، فلما سألني عنه هذا الأعمى قلت له أعطيته لفقير، فقال: إرجع في طلبه فإن فيه أسماء مكتوبة فيها سرّ من الأسرار، فطال تعجبّي منه ومن معرفته بذلك كلّه، والله أعلم بحاله"[4]. يورد النّص كأنّها حكاية من حكايات ألف ليلة وليلة، ونجد أيضا إنذار الرّاوي بأن الغلام الّذي اشتراه لا يصلح له، وفعلا سمع بعد ذلك بأن الغلام قد قتل بعض أولاد الأتراك[5]، إخبار أحد الشيوخ الأولياء ابن بطوطة بمسار رحلته وما سيحدث له[6]، وآخر يخبره بطريق رحلته الصائبة والحقيقية.[7]

أما المكاشفة الذاتية فنجد في ذكر توجهه إلى الغزو وفتح سندابور "فلمَّا تجهزت المراكب ظهر لي أن أتوجه فيها إلى الجهاد ففتحت المصحف أنظر في أول الصفحة: يذكر فيها اسم الله

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص52.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص192.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص105.

[4] المصدر نفسه، ج2، ص97-98.

[5] المصدر نفسه، ج3، ص57.

[6] المصدر نفسه، ج1، ص186.

[7] المصدر نفسه، ص228.

كثيرًا ولينصرن الله من ينصره، فاستبشرت بذلك". فكان النصر "... وأذن الله في فتحها وأنـــزل النصر على المسلمين".[1]

2-4 الخارق:

وهو إحدى الدعامات التي يلجأ الرحّالة فيها إلى إضفاء السمات الخارقة علـــى مروياتـــه، ويتحقق بدرجات مختلفة فيها ما هو خاص وما هو عام، مثل بلوغ الإنسان لعمر كبير إذ يرد عند ابن بطوطة أنَّ أبا الأولياء عمره ثلاثمائة وخمسون عامًا[2]، كما القطب حيدر الفرغاني عمره ينيف عن مائة وخمسين سنة، يصوم الدهر ويكثر الاعتكاف وربما أقام في خلوته أربعين يوما يقتات فيها أربعين تمرة في كل يوم[3]، وفي موضع آخر يذكر الشيخ في الصين الّذي أناف عن مائتي سنة وأنه لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث ولا يباشر النساء مع قوته التامة.[4]

الأفعال الخارقة تتجلى في الامتناع عن فعل أشياء[5] أو القيام بأشياء ولا يقوم بهـــا البشـــر العاديون، أو تكون في شكل الإنسان من حيث الضخامة أو الاختلاف لدرجة الإدهـــاش، فـــابن بطوطة يصف أحد عبيد السلطان بأنّه طويل، ضخم يأكل الشاة عن آخرها في أكلة ويشرب نحو رطل ونصف من السمن.[6]

ونجده يذكر القوم الّذين ألفوا أكل لحم الإنسان، حيث يورد قصّة سلطان منســـي قَـــدّم خادمة لجماعة من السودان لخدمتهم فذبحوها وأكلوها ولطخوا وجوههم بدمها[7]، أو المرأة ذات الثدي الواحد[8] وذكره القرود التي لها لحى كالآدميين وتتصرف مثل تصرفهم.[9]

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص52.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص60.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص17.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص139.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص284، ج2، ص85، 217.

[6] المصدر نفسه، ج4، ص18.

[7] المصدر نفسه، ج4، ص268.

[8] المصدر نفسه، ج4، ص77.

[9] المصدر نفسه، ج4، ص83-85.

وهناك الخوارق في السلوك والطباع كما عند الأولياء والزهاد، ويدل هذا الخارق على قدرتهم على الصبر والتحمل، فيورد ابن بطوطة ما يلي:

- الطائفة الأحمدية ترقص داخل النار وتأكلها بفمها.(1)
- الطائفة الحيدرية والرقص في النار.(2)
- طائفة تعرف بالرابطة، تابعة للخضر وإلياس، منهم "عابد" يخرج مرة واحدة في الشهر كي يصطاد.(3)
- أهل الهند الذين يحرقون أنفسهم بالنار.(4)

وحضور الخوارق عند الأفراد وقدرتهم على شفاء الأمراض الخطيرة، يروي ابن بطوطة حكاية أحد المساكين الذي مسح بيده على بطون دواب شربن من ماء أصابها بالوجع، جعلتها تريق ما كان في أجوافها من ذلك الماء وبرئت.(5)

من باب الخوارق أيضًا جعل الحيوان المفترس أليفا مطيعا وهذا ما يصفه لنا ابن بطوطة عن قاضي شيراز الّذي رُمي به إلى الكلاب آكلة بني آدم إلا أنّها حركت أذنيها بين يديه(6)، وقصة الفيلة التي تقتل كلّ من أكل الفيل الصغير إلا الشيخ الّذي لم يأكل معهم.(7)

- وفي الحجاز أساء أحد الأمراء معاملة الصوفية فأصيبت دوابه بمرض عضال، وحين اعتذر لهم "أراقت ما كان في أجوافها وبرئت مما أصابها".(8)

إن تكلم وتكليم الميت أو الجماد أو الحيوان، هو من باب الخارق والعجائبي، ومن باب المعجزات التي منحت لبعض الأنبياء، "ليس من العجب أن تكلم الحيوان، العجب هو أن يكلمك

(1) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص9.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص10.
(3) المصدر نفسه، ج2، ص17
(4) المصدر نفسه، ج3، ص100.
(5) المصدر نفسه، ج1، ص392.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص38.
(7) المصدر نفسه، ج2، ص48.
(8) المصدر نفسه، ج1، ص392.

الحيوان، وهذا شيء نادر لم يتيسر إلا لأشخاص قلائل فالنبي سليمان الــذي خاطبــه الهدهــد وتوجهت إليه النملة، بالقول".[1]

وتحولها إلى الصلحاء والأولياء والزهاد استيهام يقوم أساسه بناء على الكرامة، ويكشف عن مدى تجذر الديني والغيبي في الوعي، هذا العجائبي الخارق والمتعلق بالكرامات يرد سماعا أو قراءة أو مشاهدة كتكلم الجرادة و يقول:"حضرتُ مجلس السلطان، في بعض الأيام، فأتى أحد فقهــائهم وكان قدم من بلاد بعيدة وقام بين يدي السلطان وتكلم كلامًا كثيرًا، فقام القاضــي فصــدَّقه ثم صدقهما السلطان، فوضعَ كلٌّ واحد منهما عمامته عن رأسه وترّب بين يديه، وكان إلى جــانبي رجلٌ من البيضان، فقال لي: أتعرف ما قالوه؟ فقلت: لا أعرف. فقال: إن الفقيه أخبر أن الجــراد وقع ببلادهم، فخرج صلحائهم إلى موضع الجراد فهاله أمرها، فقال: هذا جراد كــثير، فأجابتــه جرادة منها، وقالت: إن البلاد التي يكثر فيها الظلم يبعثنا الله لفساد زرعها!!"[2]، تكليم الجــرادة لرجل من السودان، إن ما حدث لابن بطوطة يكرر النموذج السليماني، وإن المتلقي ليندهش بهذه المعجزات والكرامات الحاصلة.

3-4 السحر:

أما حكايات السحر فإنّها تتحول إلى نصوص عجائبية، عندما يورد ابن بطوطة حكايــات تتعلق بالجوكية وأعمالهم السحرية، وهي ضمن مشاهداته ومروياته المسموعة.

- الجوكي الّذي يتصور في صورة سبع لأنّه من السحرة، يدخل من الأبواب المغلقة، يفترس النّاس وقيل إنّه يشرب الدم ولا يأكل اللحم فيقول: "ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميتا من نظرتــه، وتقول العامة: إنه إذا قتل بالنظر وشق عن صدر الميت وجد دون قلب! ويقولون: أكــل قلبــه، وأكثر ما يكون من النساء".[3]

---

[1] عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، ص60.

[2] ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج4، ص262، 263.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص20.

- حكاية كان فيها ابن بطوطة شاهدا عند السلطان، ويتعلق بالجوكية الّذين يلتحفون بالملاحف ويغطُّون رؤوسهم لأنّهم ينتفونها بالرماد فطار أحدهم في الهواء حتّى أدرك ابن بطوطة الوهم، وخاطبه السلطان بأنّه لولا خوفه على عقله لأمرهم بالإتيان بأعظم مما رأى.[1]
- مداواتهم للعاهات مثل البرص والجذام.[2]
- جوكي في جزيرة صاح صيحة فسقطت بين يديه جوزة من جوز النارجيل.[3]

ويقول الرحّالة :"وفي تلك الليلة حضر أحد المشعوذة وهو من عبيد القان فقال له الأمير: أرنا من عجائبك! فأخذ كرة خشب لها ثقب فيها سيور طوال فرمى بها إلى الهواء فارتفعت حتّى غابت عن الأبصار... أمر متَعلّمًا فتعلق به وصعد في الهواء إلى أن غاب عن أبصارنا، فدعاه فلم يجبه ثلاثًا فأخذ سكينًا بيده كالمعتاظ وتعلق بالسير إلى أن غاب أيضًا! ثم رمى بيد الصبي إلى الأرض، ثم رمى برجله ثم بيده الأخرى ثم بجسده ثم برأسه، ثم هبط وهو ينفخ وثيابه ملطخة بالدم، فقبَّل الأرض بين يدي الأمير، وكلمه بالصيني، وأمر له الأمير بشيء، ثم إنه أخذ أعضاء الصبي فألصق بعضها ببعض وركضه برجله فقام سويًّا! فعجبت منه، وأصابني خَفَقَان القلب كمثل ما كان أصابني عند ملك الهند حين رأيت مثل ذلك، فسقوني دواءً أذهب عني ما وجدت"[4]، يتعلق السحر هنا بقناعة الرحّالة بكونها شعوذة وهذا داخل في إطار ثقافته الشعبية وقناعاته الدينية.

4-4 عجائبي الطبيعة:

هناك عناصر في الطبيعة هدفها ادهاش الرحّالة وحيرته، مثل الحجر الذي نزل من السماء و لم يستطع أحد قطعه (ج**2**، ص**188**)، وعجائب توقف النهر وعدم جريانه (ج**1**، ص**226**)، وهناك ما هو مرتبط بالدين كالشجرة التي أوراقها مكتوب عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله وهي تداوي الأمراض (ج**4**، ص**43**)، وذكره من عجائب الطبيعة عين الماء الحارة من إغتسل بها لم تصبه عاهة مرض (ج**2**، ص**227**)، وترتبط عجائب الطبيعة بعنفها وقسوتها فيذكر الرحالة النهر المسموم (ج**2**،

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج4، ص21.
[2] المصدر نفسه، ج4، ص21، 22.
[3] المصدر نفسه، ج4، ص31-33.
[4] المصدر نفسه، ج4، ص149.

ص**10**) أو ريح السموم وأن من بئر منه من إنسان أو بهيمة يموت القاتلة التي تعفن الجسوم حتّى أن الرجل إذا مات تتفسخ أعضاؤه كلها (ج**3**، ص**65**)، ويذكر الرجل الّذي إذا قتلتــه الــريح وأراد أصحابه غسله ينفصل كلّ عضو منه عن سائر الأعضاء (ج**2**، ص**144**)، وبهذا يبين لنــا الرحّالــة عنف الطبيعة من ماءٍ ورياحٍ.

5-4 المسخ والتحول:

وهو التحول والتبدل الجوهري الّذي يطال الإنسان أو الطبيعة ويغيره من حالــة لأخــرى، عقابا بتحويل بعض الصفات الآدمية إلى جماد، أو أن يظهر الإنسان منقوص الأجزاء، وغالبا مــا ترد تلك المسوخ دون تفسير أو سبب، ومن هذا يخبرنا ابن بطوطة عن عقاب بعض الخلق بسبب فسادهم فحولهم إلى حجارة، "... فرأيت هنالك ما لا يحصره العدّ من الحجــارة مثــل صــورة الأدميين والبهائم، وقد تغير كثير منها ودثرت أشكاله فيبقى منه صورة رأس أو رجل أو سواهما، (...)، ثم رأينا رسم دار فيها بيت من حجارة منحوتة وفي وسطه دكانة حجارة منحوتة كأنهــا حجر واحد، عليها صورة أدمي إلا أن رأسه طويل، وفمه في جانب من وجهه، ويداه خلف ظهره كالمكتوف".[1]

وهناك من التحولات التي تبين كرامة الإنسان وقدرته؛ مثل المتصوف الهندي الّذي يحــول النحاس ذهبًا[2] أو الشيخ شهاب الدين الّذي عقد التوبة فتحول الخمر بين يديه، مــاءً حلــوًا[3]، وتأكيدا لكرامتهم نجد المسخ الجزئي الّذي يقوم به بعض الأولياء ضد معارضيهم مثل مــا فعــل الشيخ أحمد بن العجيل الّذي جمّد أرجل بعض الفقهاء لمــا أراد بعضــهم القيــام[4]، فغضــبهم وسخطهم لا يضاهيه شيء.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج3، ص85.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص263، 264.
[3] المصدر نفسه، ج3، ص52.
[4] المصدر نفسه، ج2، ص106.

وهناك من المسوخ والتحولات المفسرة مثل ما نجده في القصة الّذي يرد فيها المسخ جزئـــي، وهو حكاية الجوكيين الذين يزعمون أنه من أكل من أوراق شجرة تسمى بالماشية عاد له الشباب وإن كان شيخا.[1]

ونجد في التحول والمسوخ حكاية يرويها الرحّالة في سبب تسميته رسلان بالباز الأشـــهب يقول "يحكى أن الشيخ الولي أحمد الرفاعي رضي الله عنه كان مسكنه بأم عبيدة بمقربة من مدينـــة واسط وكانت بين ولي الله تعالى أبي مدين شعيب ابن الحسين وبينه مؤاخاة ومراسلة، ويقـــال إن كل واحد منهما كان يسلم على صاحبه صباحًا ومساءً فيرد عليه الآخر، وكانت للشـــيخ أحمـــد نخيلات عند زاويته، فلما كان في إحدى السنين جذّها على عادته وترك عذقا منها، وقـــال هـــذا برسم أخي شعيب فحج الشيخ أبو مدين تلك السنة واجتمعا بالموقف الكريم بعَرَفَة ومع الشـــيخ أحمد خديمهُ رسلان فتفاوضا الكلام، وحكى الشيخ حكاية العذق فقال له رسلان: عن أمرك يـــا سيدي آتيه به، فأذن له فذهب من حينه وأتاه به ووضعه بين أيديهما فأخبر أهلُ الزاوية أنهم رأوا عشية يوم عرفة بازًا أشهب قد انقضَّ على النخلة فقطع ذلك العذق وذهب به في الهواء".[2]

فهنا تظهر كرامة الاختفاء لتعمق العجائبي وهذا ما جاء في نص "تحفة النظار" على لســـان الرّاوي "فنزلنا مدينة الحِلّة (...) وبمقربة من السوق الأعظم بهذه المدينة مسجد على بابه ستر حرير مسدول وهم يسّمونه صاحب الزمان، ومن عاداتهم أنّه يخرج في كلّ ليلة مائة رجل مـــن أهـــل المدينة عليهم السلاح وبأيديهم السيوف المشهورة، فيأتون أمير المدينة بعد صلاة العصر فيأخـــذون منه فرسًا مسرّجًا ملجمًا أو بغلةً كذلك ويضربون الطبول والأنفار والبوقات أمام تلـــك الدابّـــة ويتقدّمها خمسون منهم ويتبعها مثلُهم، ويمشي آخرون عن يمينها وشمالها وياتون مشهد صـــاحب الزمان فيقفون بالباب: باسم الله يا صاحب الزمان باسم الله أخرج قد ظهر الفساد وكثر الظلـــم، وهذا أوان خروجك ليفرق الله بك بين الحق والباطل ولا يزالون كذلك وهم يضربون الأبـــواق والأنفار إلى صلاة المغرب، وهم يقولون، إن محمد بن الحسين العسكري دخل ذلـــك المســـجد

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج4، ص90.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص321، 322.

وغاب عنه فيه وأنه سيخرج: وهو الإمام المنتظر عندهم"[1]، كما نجد ذكره لقصة الرجل الّـــذي دخل الغار واختفى.[2]

الغيبة والاختفاء هي من أبجديات الشيعة واعتقادهم، وأهل مدينة الحلّة يعتقدون أن محمد بن الحسن العسكري دخل ذلك المسجد وغاب فيه وأنه سيخرج، وهو الإمام المنتظر عندهم.

ويحضر الاختفاء من أجل تقديم مساعدة، كما نجده في حكاية بعض الصالحين، مع ذلــك الفقير الذي دَّلهم على حمار وحشي وهم في جبال تملؤها الثلوج دون أكل، ثم اختفي. [3]

5- الجانب الروحي في رحلة ابن بطوطة الزوايا والأضرحة:

نجد في رحلة ابن جواب تكاد تكون غيبية اعتمد عليها لإضفاء شرعية زهدية على رحلتــهُ، وكأنه حينما آثر حب الدنيا على الزهد فيها أراد أن يحدث مسوغات لجولاته بالرجوع إلى مـــا حدث به بعض هؤلاء الزهاد في مصر، فقد قال وهو يتحدث عن علماء الإسكندرية وعبادهـــا؛ وينقل لنا زيارته في طريقة من الإسكندرية إلى القاهرة عددا من الأولياء، ونقل كرامات بعضــــهم منهم برهان الدين الأعرج وهو من كبار الزهاد وجمال الدين الساوي وساق كرامات له.

أسلوب الكرامات، وهو أسلوب لا يكتفي فيه الرحّالة بتقديم الكرامات والخوارق، بل إنه يتبنّى الكرامة ذاتها، شكلا، ومضمونا إلى الحد الذي يصعب فيه التميز بين أسلوب ابن بطوطة، وأسلوب الكرامة، المنقُول عن الآخر سردا وعرضا، ويتداخل في الكثير من الأحيان، أسلوب الكرامة بحقله الديني المجسّد في الأضرحة والمزارات والزوايا، وفضاءات المساجد وروابط الصوفية.

وأطال الحديث عن زوايا القاهرة وصلحائها، ومما قاله في الموضوع: "وأما الزوايا فكـــثيرة، وهم يسمونه الخوانق، واحدها خانقة، والأمراء بمصر يتنافسون في بناء الزوايا، وكل زاوية بمصــــر معينة لطائفة من الفقراء وأكثرهم الأعاجم، وهم أهل أدب ومعرفة بطريقة التصوف، ولكل زاوية شيخ وحارس، وترتيب أمورهم عجيب"[4]، ثم أورد ابن بطوطة وصفا لعـــاداتهم في الطعـــام وفي

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص56.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص141.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص294-295.

[4] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج1، ص204.

غيره: "مع القادم أنه يأتي باب الزاوية فيتفق به مشدود الوسط، وعلى كاهله سجادة وبيمناه العكاز وبيسراه الإبريق، فيعلم البواب خديم الزواية بمكانه، فيخرج اليه ويسأله من أي البلاد أتى؟ وأي الزوايا نزل في طريقه؟ ومن شيخه؟ فإذا عرف صحة قوله أدخله الزاوية، وفرش له سجادة في موضع يليق به، وأراه موضع الطهارة فيجدد الوضوء"[1]، وهذا وقد قصد ابن بطوطة وهو في طريقة إلى الحجاز مدينة عيذاب وقبل دخولها مرَّ بحميثرا ونزل فيها وفيها ضريح أبي الحسن الشاذلي[2]، فابن بطوطة الذي "يقطع المسافات والمراحل للتبرك بولي ذكر له، أو متعبد منقطع في زاوية أو خلوة"[3] وهذا ما يفسر تركيزه على السلوك الخارق لدى المتصوفة، والأولياء والزهاد كما سبق ذكره ويذكر مكشفاتهم

- وفي أصفهان أبلغه أحد الصوفية أنّه بلغ منيته في الدنيا ولن يبلغها في الآخرة إلا إذا تصوف، وقد تحقق ذلك بالفعل "أخذ بيدي وقال لي: بلّغك الله مرادك في الدنيا والآخرة!، فقلت: بلغتُ بحمد الله مرادي في الدنيا وهو السيّاحة في الأرض، وبلغتُ من ذلك ما لم يبلغه غيْري فيما أعلمه، وبقيت الأخرى والرجا قوّي في رحمة الله وتجاوزه وبلوغ المراد من دخول الجنة".[4]

وفي الهند روى عن صوفي أهداه "فرجية" تاقت له نفسه، وتنبأ بأن أحد الكفار سيسلبه إياها إبان رحلته، وتحقق كشفه لما وصل ابن بطوطة إلى بلاد الصين[5]، وفي شيراز نزل أحد في الزوايا ودلوه أن معه مصحفا يرتل فيه القرآن، وعلى التو فاجأه صوفي بإلقاء مصحف بين يديه.[6]

و لم تقتصر تلك الكرامات على الصوفية من السنة، بل انسحبت كذلك إلى صوفية الشيعة فأورد كيف كان المرضى يأتون من كلّ فج إلى قبر علي بن طالب (كرم الله وجهه) في ليلة "المحيا" فيتعبدون نصف الليل، وينامون النّصف الآخر ويستيقظون وقد برأت عِلَلُهم.[7]

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص204.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص160.

(3) الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، ج1، ص73.

(4) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج2، ص17.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص17.

(6) المصدر نفسه، ج2، ص52.

(7) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص423.

كما روى ابن بطوطة عن خوارق معروفة للصوفية، كاقتحام النيران وشج الرؤوس وما شابه ذلك من أمور اشتهر بها الرّفاعية(1)، تلك الرّوايات وغيرها كثير رواها ابن بطوطة عن خوارق، وكرامات الصوفية تميط اللثام عن ظاهرة هامة شهدها العالم الإسلامي إبان عصر الانحطاط بعد أن ولت التيارات العقلانية وسادت الاتجاهات النّصية والغيبية.

ويترع الرحّالة في وصفهم لعادات البلدان النائية وحياتهم اليومية إلى بعض مظاهر العجيب والغريب بها، فالعجيب هو ما يخرج عن نطاق المعقول، مثل حكايات السندباد، الكرامات، وغيرها، أما الغريب فهو كلّ ما هو مألوف وممكن الوقوع في بلدان أخرى، لكنّه غير معروف وعادي في بلاد المؤلف، من ذلك ما كان أورده الرحّالة ابن بطوطة حول بلاد السودان مثلاً.

قال متحدثًا عن ملك مالي "دُوغا" في احتفاله بيوم العيد: "وإذا كان يوم العيد أتم دُوغا لعبَه جاء الشعراء، ويسمون الجُلا وقد دخل كلّ واحد منهم في جوف صورة مصنوعة من الرِّيش تشبها الشَّقْشاق، وجعل لها رأس من الخشب له منقار أحمر. كأنّه رأس الشقشاق، ويقفون بين يدي السلطان بتلك الهيأة المضحكة، فينشدون أشعارهم".(2)

1-5 الطرق الصوفية:

عندما يتكلم ابن بطوطة على الطرق الصوفية التي منها الطائفة الأحمدية؛ والتي ذكرها عند ذهابه إلى مدينة واسط العراقية لزيارة قبر الولي أبي العباس أحمد الرفاعي*، وهو بقرية كانت تعرف بأم عبيدة*، وهناك التقى حفيده الشيخ أحمد كوجك**، وقد قدم من موضع سكناه لزيارة قبر جّده، وقد تحدث ابن بطوطة عن بعض تقاليدهم الغريبة في الرباط المخصص لهم الّذي اشتمل على

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص9-10

(2) المصدر نفسه، ج4، ص262.

(*) أحمد الرفاعي (المتوفى سنة 578هـ/1182م) مؤسس الطريقة الرفاعية، اتخذ وأتباعه العمامة السوداء شعارا له وأتباعه، كان لأتباع طريقته في التصوف أفعال غريبة وعجيبة، كابتلاع الحجر والأفاعي الحية، رحلة ابن بطوطة، ج1، ص322، الهامش 248.

(*) ولد في قرية حسن من أعمال واسط بالعراق، وهناك تفقه وتأدب وتصوف فانضم إليه خلق كثير، انتشرت طريقته في الصومال وإندونيسيا ومصر وتركيا... وسكن قرية أم عبيد بالبطائح (بين واسط والبصرة) وبها توفي؛ ينظر: رحلة ابن بطوطة ج1، ص322، تعليق 248.

(**) كوجك (kouchuk): تعني بالفارسية الصغير، وهو ابن تاج الدين الّذي على أنّه حفيد الشيخ أحمد الرفاعي، يرى معظم المؤرخين من أمثال ابن خلكان أن الشيخ الرفاعي لم يخلف وأن العقب لأخيه؛ رحلة ابن بطوطة، ج2، ص09، تعليق 28.

الأعداد الغفيرة من الفقراء السالكين لهذه الطريقة، يقول: "ولما انقضت صلاة العصـــر ضـــربت الطبول والدفوف وأخذ الفقراء في الرقص ثم صلوا المغرب. وقدموا السماط، ثمّ صـــلوا العشـــاء الآخرة، وأخذوا في الذكر، والشيخ أحمد قاعد على سجادة جدَّه المذكور، ثمّ أخذوا في السماع، وقد أعدوا أحمالاً من الحطب فأحجوها نارا ودخلوا في وسطها يرقصون، ومنهم من يتمرغ فيها، ومنهم من يأكلها بفمه حتّى أطفأها جميعا وهذا دأبهم".(1)

وأتباع هذه الطائفة الأحمدية*** مختصون بهذا، وفيهم من يأخذ الحية العظيمة، فيطبق بأســنانه على رأسها حتّى يقطعه.(2)

ويتحدث ابن بطوطة أيضًا عن الطائفة الحيدرية، هذه الطائفة تنسب إلى مؤسسها قطـــب الدين حيدر بمدينة زاوة الخرسانية القريبة من مدينة هراة(3)، ولقي ابن بطوطة جماعة منهم بقرية أم عبيدة عندما توجه إليها لزيارة قبر الشيخ أحمد الرفاعي، يذكر ابن بطوطة عن بعـــض تقاليـــدهم وأفعالهم: "ووصل إلى هناك جماعة من الفقراء في أعناقهم أطواق الحديـــد وفي أيـــديهم، (...)، وطلب منّي كبيرهم أن آتيه بالحطب ليوقدوه عند رقصهم، (...)، فأضرموا فيه النار بعد صـــلاة العشاء الآخرة حتّى صارت جمرًا، وأخذوا في السماع*. ثمّ دخلوا في تلك النار، فما زالوا يرقصون ويتمرغون فيها، وطلب منّي كبيرهم قميصًا فأعطيته قميصًا في النهاية من الرقّة. فلبســـه وجعـــل يتمرّغ به في النار ويضربها بأكمامه حتّى طفئت تلك النار وخمدت وجاء إلي بالقميص والنَّـــار لم تؤثر فيه شيئا ألبتة، فطال عجبي منه!".(4)

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص09.

(***) الأحمدية: أطلق على هذه الطريقة اسم الأحمدية لفترة من الزّمن بيد أنّه ترك فيما بعد حتّى لا يلتبس مع طريقة أخرى توجد بمصر تنسب للشيخ أحمد بدوي، والذين اتخذوا من اللون الأحمر شعارا، رحلة ابن بطوطة، ج2، ص09، هامش 20.

(2) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص09.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص15، هامش34.

(*) حلقات السماع: هي مجالس روحية يجتمع فيها الغناء الموسيقي والرقص والشطح. ولا عجب إن دل لفظ السماع في اللاهوت الصوفي وفي حياة المتصوفة على ذلك التناغم الروحي الملكوت السماوي، فهو يوحد الغناء والموسيقى والشطح رموزا لدوران الفلك وكوكبه، كما أن السماع أنشودة محركة ومؤثرة يفترض أن يؤدي إلى الاتحاد الوجداني مع الوجود. ينظر: جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص73.

(4) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص10.

وفي مدية زاوة الخرسانية، صادف ابن بطوطة مجموعة من الفقراء "يجعلون حلق الحديد في أيديهم وأعناقهم وآذانهم، ويجعلونها أيضا في ذكورهم حتّى لا يتأتى لهم النكاح".(1)

ويذكر الطائفة القلندرية في مدينة دمياط بمصر توجد زاوية الشيخ جمال الدين الساوي**، قدوة الطائفة المعروفة بالقلندرية***، وهم الّذين يحلقون لحاهم وحواجبهم ويسكنون الزاويـــة****، وأوضح ابن بطوطة أن السبب الداعي للشيخ جمال الدين الساوي إلى حلق لحيته وحاجبيــه أنّــه "كان جميل الصورة حسن الوجه، فعلقت به امرأة من أهل ساوة وكانت تراســله وتعارضــه في الطرق وتدعوه لنفسها وهو يمتنع ويتهاون، فلما أعياها أمره دست له عجوزًا تصدت له إزاء دار على طريقه إلى المسجد وبيدها كتاب مختوم، فلما مرَّ بها قالت له يا سيدي: أتحسن القراءة؟ قال: نعم، قالت له: هذا الكتاب وجهه إليَّ ولدي وأحب أن تقرأه علي، فقال لها: نعم، فلمــا فــتح الكتاب قالت له: يا سيدي إن لولدي زوجة وهي بأسطوان الدار، فلو تفضلت بقراءته بين بـــابي الدار بحيث تسمعها: فأجابها لذلك، فلما توسط بين البابين غلّقت العجوز الباب وخرجت المـــرأة وجواريها فتعلقنَّ به وأدخلته إلى داخل الدار. وراودته المرأة عن نفسه، فلما رأى أن لا خلاص له، قال لها: إني حيث تريدين فأريني بيت الخلاء، فأرته إياه فأدخل معه الماء وكانت عنــده موســى حديد فحلق لحيته وحاجبيه وخرج عليها فاستقبحت هيئته واستنكرت فعله! وأمرت بإخراجــه، وعصمه الله بذلك فبقى على هيئته فيما بعد وصار كلُّ من يسلك طريقته يحلــق رأســه ولحيتــه وحاجبيه"(2)، ويضيف الرحّالة أن لصاحب الطائفة القلندرية كرامة، وهذا ما حدث لأحد القضاة عند رؤية الشيخ جمال الدين بالمقبرة من تبدل في هيئة الشيخ من ظهور للحية سوداء عظيمة ثم يغير لونها عند رؤيته، إلى زوالها نهائيًا في لحظات.(3)

---

(1) ابن بطوطة، تحفة النَّظار ، ج3، ص56.

(**) جمال الدين الساوي: نسبة إلى المدينة الإيرانية ساوه، وقد درس في دمشق من 607هـ/1210م إلى عام 622هـ/1225م ثمّ استقر بعد ذلك بمدينة دمياط؛ رحلة ابن بطوطة، ج1، ص199، هامش 67.

(***) القرندرية بالعربية (قلنديريه بالفارسية) هي جماعة من الدراويش التائهين لا تخلو من تطرف؛ رحلة ابن بطوطة، ج1، ص199، هامش 68.

(****) كانت لهم زواية أخرى بالقاهرة خارج باب النصر، وأن الّذي أنشأها هو الشيخ حسن القلندري الجوالقي، أحد فقراء العجم القلندرية.

(2) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج1، ص199.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص199- 200.

مثل هذه الحكاية تصنف في خانة الأدب العجائبي، فهي تخلق ذلك التردد التفسيري الّذي يقف عاجزًا أمام ما يحدث. فلا يمكن للقارئ أن يسلم بما قرأه، ولا يمكنه أيضا أن يرفض؛ والحل الوحيد الخروج من هذا المأزق هو التعامل مع هذه الحكاية من منظور أدبي صرف.[1]

2-5 الصوفيون والكرامات:

وفيما يتعلق بمحور الكرامات وتعبيره عن البنية الفكرية للعصر، أفرد ابن بطوطة صفحات كثيرة عن الخوارق والكرامات والمعجزات المنسوبة إلى الأولياء موعزا إياهـا بوقـائع عاينـها أو أحداث وقعت له، ومن هذه الوقائع ما رواه عن كرامات الشيخ خليفة "صاحب المكاشفات حين آثر عنه أنّه كان يغادر مجلسه بالإسكندرية ويتوجه لتناول اللبن والتمر في الديار المقدسة ثمّ يعـود إلى المجلس..."[2]، إثر منام رآه الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد ذكر ابن بطوطة أنّه حين التقى به أخبره الشيخ- دون سابق علم- بأنّه سيسـوح في العالم الإسلامي حتّى يصل إلى الهند حيث سيلتقي بها بأحد الأولياء، وهو ما حدث بالفعل.[3]

روى أيضًا عن كرامة أحد الأولياء وكان بلا لحية فعنفه القاضي "فزعق ورفع رأسه فـإذا هو ذو لحية سوداء عظيمة".[4]

وفي الشام روى كرامة صوفي استشعر أصحابه الجوع فأمرهم بالتوجه إلى مكان معـين، فلما وصلوا إليه "وجدوا حمارًا وحشيا ذبحوه وشووه وأكلوا".[5]

وفي نيسابور التقى شيخا آخر أخبره بأن خادمه سيلوذ بالهرب، وقد تحقق ذلـك بالفعـل حسب شهادة ابن بطوطة.[6]

يتميز الرحّالة ابن بطوطة عن غيره من الرحّالة الآخرين في ذكر الأولياء والمتصوفة، ذلك لأنّه سلك مسلك المتصوفة، الّذين يقصدون برحلتهم إلى لقاء ولي أو زيارة ضريح حتّى أنّه ما كـان

---

[1] ينظر: عبد الرزاق جبران، "العجائبي في رحلة ابن بطوطة"، ص62.

[2] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص199.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص186.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص199.

[5] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص295.

[6] المصدر نفسه، ج3، ص 57.

يسمع بخبر ولي حيا أو ميتا، إلا وتكبد المشاق من أجل زيارته، حتّى أصبح هذا مـــن خصـــائص رحلته، ومن الصعوبة بمكان أن ندرك كلّ الأولياء والمتصوفة الّذين لقيهم ابن بطوطـــة في بـــلاد المشرق العربي، لذلك سنكتفي بذكر بعضهم ممن كان له الأثر المباشر على شخصه وعلى مســـار رحلته، لما وصل ابن بطوطة إلى مصر ودخل الإسكندرية قصد الأولياء الموجودين فيهـــا، فـــزار الشيخ الزاهد العالم الورع الخاشع (برهان الدين الأعرج)، والذي كاشفه بما سينتهي إليه أمـــره، كما لقي ابن بطوطة في الإسكندرية من أهل التصوف الشيخ ياقوت الحبشي[*] من أفذاذ الرجـــال، وهو تلميذ أبي العباس المرسي[**]، تلميذ ولي الله أبي الحسن الشاذلي[***] الشهير ذي الكرامات الجليلة والمقامات العالية.[(1)]

ونقل ابن بطوطة عنه بعض كرامات أبي الحسن الشاذلي، أعني ورد الشاذلية وهـــو حـــزب البحر المنسوب إليه[****]، وقد ساق ابن بطوطة في رحلته نص حزب البحر كاملاً.

وفي أثناء إقامة ابن بطوطة بالإسكندرية سمع بالشيخ الصالح العابد المنقطع المنفق من الكـــون أبي عبد الله المرشدي " سياحته في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك.[(2)]

هكذا يكون الشيخ ابن عبد الله المرشدي هو المكاشف الثاني لابن بطوطة بعد الشيخ برهان الدين الأعرج، وبلقائه وحديثه معه تتأكد الرغبة في متابعة السفر إلى كلّ أصـــقاع بـــلاد العـــالم الإسلامي، وذاك ما حصل بالفعل، وكأنها تنفيذ لما أشار له الوليان اللذان كاشفاه بأمر سياحته.

[(*)] هو صوفي شهدت له كرامات تروي عنه توفي عام (732هـ/1332م)؛ رحلة ابن بطوطة، ج1، ص187، هامش 18

[(**)] هو أحمد بن عمر المرسي، أبو العباس، شهاب الدين، فقيه متصوف من أهل الإسكندرية أصله من مرسية في الأندلس توفي عام (686هـ/1287م) ابن بطوطة، ج1، ص187، هامش 19.

[(***)] أبو الحسن الشاذلي علي بن عبد الله الحسني الإدريسي الزرويلي الشاذلي، مؤسس الطريقة الشاذلية، أصله من قبيلة شاذلة، رحل إلى بلاد المشرق العربي، ودخل العراق ثمّ استوطن بالإسكندرية ثمّ توفي بصحراء عيذاب وهو ذاهب إلى الحج عام (656هـ/1258م)؛ رحلة ابن بطوطة، ج1 ص187، هامش 20.

[(1)] المصدر نفسه، ج1، ص187.

[(****)] لقي "حزب البحر" اهتماما كبيرا لدى عدد كبير بمن لهم صلة بالبحر من المسلمين، وقد لوحظ أن الدولة المغربية توصي ربانية السفن بتلاوة هذا الحزب، وقد ساق ابن بطوطة في رحلته حزب البحر كاملا؛ رحلة ابن بطوطة، ج1، ص189- 190.

[(2)] المصدر نفسه، ج1، ص194.

يبدو أن ابن بطوطة قد سلك مسلك الصوفية الّذين يقصدون برحلتهم إلى تصحيح التوكل، فلا يتخذون في سياحتهم الصوفية رفيقا، ولا يحملون زادا، إذ المقصود تصحيح التوكل علـــى الله كما كانوا يقولون[1]، هذا ناهيك عن مقدار أهمية السياحة للصوفية وآثارها الإيجابية في تـــرويض نفس السالك والمريد يقول التادلي في هذا الصدد "ولابد للفقير من السياحة في بدايته، لأن السفر يسفر عن العيوب، ويطهر النفوس والقلوب، ويوسع الأخلاق، وبه تتسع معرفة الملك الخلاق، لأن المسافر كلّ يوم كان يشاهد تجليًا جديدًا ويلقي وجوها لا يعرفها ولا يأنس بها فتحشـــر معرفتـــه بذلك وتتوسع معاناته، وقد قالوا: "الفقير كالماء، فإذا طال مكثه في موضع واحد تغير وأنتن".[2]

وفي موضع آخر يذكر لنا ابن بطوطة أنّه اجتمع بالسيد الشريف أبو محمد عبد الله الحســـبني في مدينة (هو)، بالقرب من أخميم، ذلك عندما سلك الطريق المؤدي إلى عيذاب لتأدية مناســـك الحج، إلا أن الشريف المذكور كاشفه بكونه لن يتيسر له الحج في سنته تلك فكان كما قـــال[3]. وعند حديثه عن مدينة دمياط، ذكر أن بها مسجدًا وزاويةً لقي بها شيخها المعروف بـــابن قفـــل "وحضرت عنده ليلة جمعة ومعه جماعة من الفقراء والفضلاء المتعبدين الأخيار قطعوا ليلتهم صلاة وقراءةً وذكرًا"[4]. كما يذكر ابن بطوطة أنّه اجتمع بالشيخ المعروف قوام الدين الكرماني الّـــذي كانت سكناه بأعلى سطح الجامع الأزهر "وله جماعة من الفقهاء والقراء يلازمونه ويدّرس فنـــون العلم ويفتي في المذاهب، ولباسه عباءة صوف خشنة وعمامة صوف سوداء، ومن عادته أن يذهب بعد صلاة العصر إلى مواضع الفرَج والنزهات منفردًا عن أصحابه"[5]، في حديثه عن مدينة عبادان، ذكر أنّه أقام بزاوية هناك على ساحل البحر يسكنها أربعة من الفقراء بأولادهم يخدمون الرابطـــة والزاوية، ثمّ إنّه بات بها ولقي من الاستقبال وكرم الضيافة، فقال: "وهجس في خاطري الإقامـــة

---

[1] عبد السلام شقور، البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته، منشورات الملك فهد للترجمة، طنجة، 1993، ص327.

[2] التادلي، التشوف في رجال التصوف، ص327- 328.

[3] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص288.

[4] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج1، ص198.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص219.

بقية العمر في خدمة ذلك الشيخ، ثمّ صرفتني النفس اللجوج عن ذلك"[1]، كما كان ابن بطوطـــة شديد الطلب على لبس المرقعات والخرق[2]، وقد لبس الخرق من غير واحد، وكان شديد الاعتزاز بلبسها حريصا عليها.

والخرق ثمانية فيما ذكر أبو سالم العياشي، ولها وسائط ثمانية متصلة بالرسول- صلى الله عليه وسلم-[3] لبس ابن بطوطة الخرقة من يد الشيخ الصالح العابد أبي عبد الرحيم بن مصطفى وهـــو من تلامذته تاج الدين الرفاعي، وله معه صحبه، وألبسه كذلك إياها في أصبهان الصـــالح العابـــد قطب الدين حسين ابن الشيخ الصالح ولي الله شمس الدين محمد بن محمود بـــن علـــي المعـــروف بالرجا، ولبس ابن بطوطة الخرقة للمرة الثالثة على يد الشيخ قطب الدين، حيدر العلوي وظل ابن بطوطة محتفظًا بهذه الخرقة إلى أن فقدها في البحر وسلبه المجوس إياها. [4]

وهنا نلاحظ تشبع ابن بطوطة الروحانيات والإيمانيات، ومن كانت هذه حالته فلاشـــك في كونه يشرب من معين القوم، وهذا حديثه عن الكرامات في رحلته، وهو حديث مؤمن بها، معتقد في أصحابها، ويفصح كذلك عن نفسية ابن بطوطة، ويؤكد ما نحاول توضيحه وتبيانه. [5]

وذكر ابن بطوطة أنه لبس الخرقة الصوفية، وذلك عند حديثه عن فضلاء القـــدس يقـــول: "ومنهم الشيخ الزاهد أبو علي حسن المعروف بالمحجوب من كبار الصالحين، ومنهم الشيخ الصالح العابد كمال الدين المراغي، ومنهم الشيخ الصالح العابد أبو عبد الرحيم عبد الرحمن بن المصـــطفى من أهل أرْز الروم وهو من تلامذة تاج الدين الرفاعي، صحبته ولبست منه خرقة التصوف".[6]

إنّ هذا النّص يعكس أهم مظاهر التوافق والامتزاج والاندماج بين الشيخ والمريد الّذي يتخذ أشكالا وصورا متعددة، كالمصافحة ولبس الخرقة وأخذ سبحته، وتلقين الذّكْر وغيرها، ومهمـــا

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج2، ص17- 18.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص32.

[3] العياشي، الرحلة العياشية، ج1، ص208.

[4] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج3، ص87.

[5] عبد السلام شقور، البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة، ص 334-335.

[6] ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج1، ص252.

يكن في هذه الأمثلة من المبالغة إلا أنّها تترجم المثالية الصوفية ومستويات الحياة القائمة عند هـــذه الفئة من النُّساك، والتي عبّر عنها السيد إبراهيم الدسوقي فقال: "إنّ المريد مع شـــيخه في صـــورة الميت، لا حركة ولا كلام، ولا يقدر أن يتحدث بين يديه إلا بإذنه ولا يعمل شيئا إلا بإذنه، مـــن زواج أو سفر أو خروج، أو دخول أو عزلة أو مخالطة أو اشتغال لعلم أو قرآن أو ذكر أو خدمـــة الزاوية أو غير ذلك".(1)

رابعا- الحلم عند ابن بطوطة:

حضور الحلم في النص الرحلي البطوطي ظهر في مستويين، مستوى الأول، حيث الرحّالة هو الرائي والحلم هنا مرتبط بأحداث وسير رحلته، ومسار حياته فيها، فكل حلم هو "بنـــاء لرغبـــة واستكمال لها"(2) من أجل تحقيق رغبات في المستقبل، وتعد رحلة ابن بطوطة نموذجا لإيراد أحلام الرحّالة، وجاءت كالتالي:

المستوى الأول: يحيلنا إلى رؤيته الأولى المرتبطة بمسار رحلته، فيرى في النوم الآتي "رأيـــت لـــيلتي تلك، وأنا نائم بسطح الزاوية كأني على جناح طائر عظيم يطير بي في سمت القبلة، ثم يتيـــامن ثم يشرق ثم يذهب في ناحية الجنوب ثم يبعد الطيران في ناحية الشرق وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها فعجبت من هذه الرؤيا"(3) وهذه رؤية استباقية لمسار رحلته، ثم يقدم تفسيرا لها مـــن خلال مكاشفة الشيخ لرؤيته فقال: "سوف تحج وتزور النبي صلى الله عليه وسلم وتجول في بـــلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند وتبقى بها مدة طويلة وستلقى أخي دِلشاد الهندي، ويخلّصك من شدة تقع فيها".(4)

فالحلم هو لغز يجب فك رموزه، فحلم ابن بطوطة وتعجبه منه، يصبح واضح المعالم والرؤى أمام مكاشفة الشيخ، فالطائر الضخم؛ هو السفر، واتجاه سمت القبلة هو الحج، ويتيامن ثم يشرق،

---

(1) سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 1962، ص182.

(2) Grimaud; La Rhétorique du Rêve, in poétique No.33, 1978, ed Michel Seuil, P96.

نقلا عن: شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، ص 420.

(3) ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص194.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص194.

هو التجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وبلاد الهند. وهذا الحلم العجائبي إنما هو لإثبات كرامة الشيخ ومقدرته على المكاشفة، حيث ابن بطوطة " وقلت في نفسي: إن كاشفني الشيخ برؤياي فهو كما يحكي عنه!".[1]

إذن تتواصل أحداث الرحلة ويتحقق كل ما كاشفه فيه الشيخ إلى حين وصوله إلى الهند، حيث سيقع أسيرا وعند هروبه، يشرف على الموت ويقوم ولّي من أولياء الله تعالى من تخليصه "وغلبتني عيني فلم أفق إلا لسقوطي على الأرض فاستيقظت و لم أر للرجل أثرا، وإذا انأ في قرية عامرة".[2]

ويواصل ابن بطوطة حديثه "وفكرت في الرجل الذي حملني على عنقه، فتذكرت ما أخبرني به ولي الله تعالى أبو عبد الله المرُشدي حسبما ذكرناه في السفر الأول، إذ قال لي: ستدخل أرض الهند وتلقى بها أخي دِلْشَاد، ويخلصك من شدة تقع فيها، وتذكرت قوله لما سألته عن اسمه فقال: القلب الفارح وتفسيره بالفارسية دِلْشَاد، فعلمت أنه هو الذي أخبرني بلقائه وأنه من الأولياء".[3]

إذن الحلم الذي رآه في بداية رحلته يتغلغل في كامل مسارها فيختلط الحلم مع الوهميُ العجائبي والواقعي بهذا خلق التوازن داخل الرحلة.

وفي حلم آخر يقول "في أيام إقامتي بهذه البلدة رأيت ليلةً، فيما يرى النائم، كأن إنسانا يقول لي: يا محمّد بن بطوطة! لماذا لا تقرأ سورة يس في كل يوم؟ فمن يومئذ ما تركت قراءتها كلّ يوم في سفر ولا حضر".[4]، ويفسر الشيخ ابن سيرين حضور سورة يس في حلم بقوله "ومن قرأ سورة يس رزق محبة أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم".[5]، يأتي الحلم المرتبط بالديني – رؤيته لسور القرآن الكريم- دليل على أن الرحّالة يعيش لحظة أزمة وشدة وتفسير الحلم يتضمن الفرج والبشرى، وطمئنه من خلال دفع القلق عنه.

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص 194.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص14.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص15.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص269.

[5] ابن سيرين، تفسير الأحلام، ص406.

المستوى الثاني: وهي أحلام يراها الراوي /الرحّالة لصالح آخرين، وهي لا تتعلق بحياته أو مسار رحلته وإنما لإثبات أن الحالم له صاحب كرامة، أو شيئا قريبا منها، ويظهر دور الرائي من خلال تواصله مع الغيبي باعتباره واسطة، وقد ورد لابن بطوطة حلم في هذا السياق: يقول: "رأيت أيام مجاورتي بمكة شرفها الله وأنا إذ ذاك ساكن منها بالمدرسة المظفرية رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما في النوم وهو قاعد بمجلس التدريس من المدرسة المذكورة بجانب الشَّباك الذي تشاهد منه الكعبة الشريفة والناس يبايعونه فكنت أرى الشيخ أبا عبد الله المدعو بخليل قد دخل وقعد القُرفصاء بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما وجعل يده في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: أبايعك على كذا وكذا وعدَّد أشياء منها: وأن لا أردّ من بيتي مسكينا خائبا، وكان ذلك آخر كلامه، فكنت أعجب من قوله، وأقول في نفسي: كيف يقول هذا ويقدر عليه مع كثرة فقراء مكة واليمن والزيالعة والعراق والعجم ومصر والشام، وكنت أراه حين ذلك لابسا جبَّة بيضاء قصيرة من ثياب القطن المدعوة بالفشطان، كان يلبسها في بعض الأوقات، فلما صليت الصبح غدوت عليه وأعلمته برؤياي فسَّر بها وبكى، وقال لي: تلك الجبة أهداها بعض الصالحين لجدي فأنا ألبسها تبركًا، وما رأيته بعد ذلك يرد سائلا خائبا، وكان يأمر خدامه يخبزون الخبز ويطبخون الطعام وياتون به إليَّ بعد صلاة العصر من كل يوم"[1]، فابن بطوطة هنا يروي حلمه، لشيخ جليل ثم يجعل منه حقيقة فكأنه أمرْ وعهد مُلزم للشيخ.

المستوى الثالث: أحلام الآخرين الحاضرة في نص الرحلة، على لسان الرحّالة، وجاءت متنوعة لإثراء النص "يخبرنا على خليفة بن عطيه كيف أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمره بزيارته، فرحل إلى المدينة المشرفة ودخل المسجد النبوي واتكأ إلى بعض سواريه، ووضع رأسه على ركبته وهو ما يعرف عند المتصوفة التزييق، فلما رفع رأسه وجد أربعة أرغفة وآنية فيها لبن وطبقا فيه تمر فأكل هو وأصحابه وانصرف عائدا إلى الإسكندرية و لم يحج تلك السنة.[2]

---

[1] ابن بطوطة، تحفة النّظار، ج1، ص388-389.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص186.

وحكاية سراج الدين وحُلمه، الذي أقام في خطة القضاء نحو أربعين ســـنة بالمدينـــة، وأراد الخروج إلى مصر، فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليما في النوم ثلاث مرات، ينهاه علـــى الخروج وإخباره باقتراب أجله إلا أنه لم ينته وخرج فمات بموضع يقال له السويس.(1)

يصير الآخر في الحلم مساويًا للغيبي والفوق طبيعي بتدخله في مسار الواقع وتعديلـــه، مثـــل رؤية كل من خليفة بن عطية وسراج الدين لرسول الله صلى الله عليه وسلم إما للأمر أو النـــهي وتحقيق رغبات معينة داخل نص الرحلة.

وهناك من يعتبر ويطيع صوت الذي يأتيه في الحلم. وهذا ما نجده في حلم خطَّاب الأفغـــاني "أخبرني الملك خطَّاب الأفغاني أنه سُجن مرة في جب بهذه القلعة يسمى جـــب الفـــيران، قـــال: فكانت تجتمع عليَّ ليلا لتأكلني فأقاتلها، وألقى من ذلك جهدًا، ثم إني رأيت في النوم قائلا يقـــول لي: اقرأ سورة الإخلاص مائة ألف مرة، ويفرج الله عنك، قال: فقرأتها فلما أتممتها أخرجت".(2)

الحالم هنا في لحظة نفسية متأزمة فهو في شدة يريد الفرج، فهذا الهاتف الغيبي عـــن طريـــق الحلم مثل الحل ويذكر ابن بطوطة (3) كذلك في موضع آخر لحظة وصوله إلى المدينة، ذُكر له منام عليٌّ بن حُجر الأموي أنه رأى تلك الليلة في النوم هاتف يقول له: اسمع مني وأحفظ عني:

هنيئًا لكم يا زائـــرين ضـــريَحه ... أمِنتُم به يوم المعَاد مـــن الـــرجس

وصلتُم إلى قبر الحبيب طيبـــــةٍ ... فطوبى لمن يُضحي بطيبَة أو يُمسي!

تركيب:

إن هذه القراءة لصورة الآخر من خلال رحلة ابن بطوطة هي تلمس أولي الهدف منه توخي رفـــع الضيق عن الذات باكتشاف الآخر، ونخلص إلى ما يلي:

- ابن بطوطة كان بارعا في تأسيس سرده على اختيارات إستراتيجية واضحة منذ عتبة العنـــوان وعليه فإن التعجيب والإغراب أهم العناصر المبنية لنص لا جدال في أدبيته ونسجه ســـدى المتعـــة

(1) ابن بطوطة، تحفة النَّظار، ج1، ص356.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص24.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص363.

بلحمة الإفادة. ولعل هذا ما جعلنا نميط النقاب عن مكر تلك الإفادات من خلال الكشف عن بناء النص الرحلي وطاقته التخييلية المدهشة. لقد استطاع هذا النص الفاتن بتنوعاته السردية واستقصاءاته لدائرة الخيال أن يوسع من دائرة الحس ويستنفذ مداها عبر تأسيس مشاهداته على بنية الكرامة وشَعْرَنة الخطاب وتمثلات المعنى القدسي وتنسيب الصورة المغايرة وإغرابية الخارق وأسطرة الفضاءات المغايرة؛ كل ذلك؛ من أجل ضمان المشاركة الوجدانية والوجودية على حد سواء. وفي هذا توسيع لدائرة الإقناع التي تنقل المتلقي من لحظة الدهشة إلى ملكوت العبرة.

- في الواقع إن الحكايات التي ينقلها ابن بطوطة لا يمكن فصلها عن إطار الرحلة، فهي مادة غنية للتحليل والدراسة تمس المعتقد والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن خلالها يمكن تعرّف مستوى التفكير عند كل طائفة من الطوائف التي كان يقف على عاداتها وتقاليدها.
- تستند مرجعية ابن بطوطة في رؤية الآخر إلى اختيارات شخصيته الباحثة عن الغريب والمألوف، والبحث عن الحقيقة والرغبة في اللحاق بالطائفة التي على الحق، واختيار المالكية واستبعاد ما عداها.[1]
- تعتبر رؤية ابن بطوطة مرآة لعقلية الآخر وخرافاته وثقافته وفرصة لاستعلاء الذات.
- إن حضور الآخر في رحلة ابن بطوطة كان ديناميكيا في صنع التقديم والتلوين، وفي امتزاج الواقع والخيال بل وربما الحقيقة والخرافة وفي كل ذلك كان ابن بطوطة نزيها في وصفه، محايدا في نقله.
- يبدو خطاب الرحلة إذاً تعبيرًا عن تجربة تتحمل جوانب نفسية عديدة ترتبط بالرحلة فعبر ابن بطوطة مثلا في مناسبات عدة بتعبير عن "كرهه" لمرافقيه بمجرد أنهم إباضية يختلفون عنه في عاداتهم وتفكيرهم "وكنت قد كرهتهم لما رأيتهم يأكلون الطير من غير ذكاة".[2]

---

[1] عبد النبي ذاكر، إستراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، مطبعة ألطوبّريس، طنجة، 1996، ص396.

[2] ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج2، ص134.

وأيضًا فيما يخص الشيعة في قوله "وكرهت دخولها لأن أهلها روافض"(1)، فالرحّالة ينتمي إلى التفكير المذهبي السني-المالكي- وينخرط في المجتمع الكلّي الذي تمثله سلطة مركزية سنية ويتجنون على كل ما هو تعبير عن نفوذ محلي انفصالي.

والرحّالة ينتمي إلى فئة اجتماعية كانت تروج –لخطاب ما- فنقله من مستواه الشفوي ليصبح في شكله المكتوب.

ونفس الخطاب نجده عند ابن بطوطة الذي عاش في القرن الرابع عشر ميلادي، نجده عند الورثيلاني الذي عاش في القرن السابع عشر ميلادي في التعامل مع الإسلام الإباضي في الجوهر لأنهما كانا يفكران بمنظور سياسي قائم على مساندة سلطة حاكمة يعتمد القائمون عليها على نفس الإسلام السني الساعي إلى التمدد على حساب إسلام الأطراف الإباضي والعامل على احتواء الموالين له.

عرف خطاب الرحلة الإسلام الإباضي بأنه إسلام "خوارج" كلما كانت السلطة المركزية في أيدي حكام يعتنقون الإسلام السني فيما يكون أفراد المجتمع يعتنقون التفكير المذهبي الإباضي ضمن منظومة سياسية وإدارية واحدة. فلقد وصف ابن بطوطة في هذا الإطار سكان قلهات وتوابعها من بلاد عمان "بالخوارج" لأنهم كانوا تحت حكم سلطان هرمز السني، فلم يبال ابن بطوطة إن كان هذا السلطان أجنبيا أو متسلطا أو غير ذلك، كذلك أطلق الرحّالة لفظة الإباضية على بلاد عمان التي كانت قاعدتها مدينة نزوى عندما أيقن أن حاكم البلاد محمد بني نبهان ومحكوميه يشتركون في الانتماء إلى نفس المذهب الإباضي، فكان مجتمع الاستقبال بأكمله بالنسبة إليه يؤسس "للآخر"، وتصبح تجربة ابن بطوطة حينئذٍ مع أهل عمان الإباضية تنطلق من رؤية خارجية فتتجه عنايته حينا لمظاهر الاختلاف معهم إلى حد تعليم حدود عميقة بينه وبينهم، وأحيانا يسعى للاستفادة من ممارساتهم وعاداتهم لنقل الإيجابي منها والتعريف بها.

- لم تكن صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة نتيجة لصور مسبقة، كما نجد عند حكمه على الإباضي والشيعي، وإنما انطلقت أيضا من التركيز على أفعال الغير التي أثارت الرحّالة إيجابا وسلبا، استحسانا

(1)ابن بطوطة، تحفة النُّظار، ج2، ص56.

واستقباحا -صورة السوداني-، انطلاقا من محدّدات أخلاقية وقيمية ثابتة خاصة بالرحّالة، تشـــكل ثقافة الرحّالة وتجربته الرحلية والتكوينية والمهنية، جعلها هي المنطلق، واعتبرها هي المرجع الصـــحيح للحكم على أفعال الآخر، وقادته في كثير من المواقف إلى السخرية منها، معبرا عن مفارقة بين الذهني والمرئي.

الفصل الرابع

التحييل في الرحلات السفارية

I- الرحلة السفارية

أولا- مفهوم الرحلة السفارية

ثانيا- الآخر في الرحلة السفارية

ثالثا – العجيب والغريب في الرحلة السفارية

I- الرحلة السفارية

استفاد المسلمون في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية(القرن الرابع هجري/العاشر الميلادي) من خبرات الأمم السابقة في مجال الدبلوماسية. وهناك شواهد تدل على معرفة المسلمين بالنظم الدبلوماسية لدى الإغريق والفرس والهنود وغيرهم وتأثرهم بها، ومن هذه الشواهد ما ذكره ابن الفراء من معلومات في كتابه "رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة"، وهو الكتاب الذي حققه ونشره صلاح الدين المنجد. وتحدث ابن الفراء في كتابه عن "تقاليد الفرس في اختيار الرسول، وسنن ملوكهم، وتعاليم حكمائهم كاردشير بن بابك"[1]. ونقل ابن الفراء نصوصا من كتابه السياسة وسيرة الإسكندر الأكبر، ووصايا أرسطو إليه في موضوع السفارة وصفات السفير. ونقل أيضا معلومات تدل على إلمامه بخبرة الهنود فيما يتعلق بإرسال الرسل.

واحتوت موسوعة "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" لأبي العباس أحمد بن علي القلقشندي معلومات كثيرة عن اهتمام سلاطين الأيوبيين والمماليك بالتمثيل الدبلوماسي عن طريق السفراء والرسل[2]، وكل ما يتصل بهم وبنشاطهم. وأشار ابن الفراء والقلقشندي وغيرهما إلى حرص الخلفاء والسلاطين والحكام على توافر مؤهلات خاصة في هيئة السفراء وشخصيتهم وثقافتهم. وتطلب المسلمون في سفرائهم الفصاحة والذكاء والجرأة والأمانة في أداء عملهم، والدقة في تنفيذ ما يكلفون به. وحرصوا على اختيار السفراء من بين الأمراء والوزراء والقضاة وكبار رجال الدولة والتجار. وعلى سبيل المثال اختار السلطان صلاح الدين الأيوبي أخاه العادل للتفاوض مع الملك ريتشارد قلب الأسد ملك انجلترا أثناء الحملة الصليبية الثالثة. وأرسل السلطان الظاهر بيبرس القاضي والمؤرخ ابن واصل الحموي سفيرا له إلى الملك ما نفرد النورماني في صقلية وساهم ديوان الإنشاء في العلاقات الدبلوماسية بالمراسلات والمعاهدات حتى أصبح أهم دواوين السلطنة.[3]

---

[1] إتحاد المؤرخين العرب، ندوة: تاريخ الوطن العربي عبر العصور والوفود والسفارات، حصاد (17)، القاهرة، 1430هـ/ 2009م، ص05.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص06.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص05.

إنَّ الرّحلات السّفاريّة مصدر أدبي وتاريخي لم يُستغل بما فيه الكفاية حتّى الآن، ألفها عدد من مبعوثي المخزن الرسميين- المغرب الأقصى- انطلاقا من مرجعيتهم الثقافية والتاريخية وهي تختلف عن الرّحلات الحجازية التي برع فيها المغاربة من منذ العصور الأولى للإسلام، والتي كانت دوافعها دينية لارتباطها بأداء فريضة الحج، حيث جاءت السّفاريّة نتيجة لاختلال موازين القوى بين البلاد المسيحية والمغرب، الأمر الّذي تطلب تنقل السّفراء المغاربة إلى أوربا لحل المشاكل العالقة معها؛ من قبيل افتداء الأسرى وإبرام معاهدات الصلح فالرحلة السّفارية، " كانت وليدة التقدم الحضاري ونشوء العلاقات بين الدول والبلدان، والذي فرض تبادل مبعوثين للتفاوض والتشاور بشأن بعض القضايا المشتركة".[1]

أولا- مفهوم الرحلة السّفارية:

الرحلة السّفاريّة التي تكون الغاية من سفر صاحبها القيام بسفارة لدى دولة أجنبية، وتكون أحيانا من إنشاء السفير نفسه، إن كان في نفس الوقت من رجال الأدب والعلم وأحيانا أخرى يقوم بتأليفها أحد الكتاب الذين رافقوا السفير.

والسفارة من الناحية اللغوية هي من "سَفَر بين القوم يَسْفِر بكسر الفاء (سِفَارةً) بالكسر أي أصلح... وسَفَرَ خرج إلى السَفَر وبابه جلس فهو سافِرٌ...، وسفرت المرأة كشفت عن وجهها فهو سافر".[2]

والسفارة تعني هنا أصلح وورد في لسان العرب لابن منظور أن "السفير: ما سقط من ورق الشجر وسفر البيت وغيره يسفره سفرا: كنسه"[3]، و"السَفْر: القوم المسافرون، وأحدهم سافر مثل صاحب وصحب"، والسفر: الكتاب والجمع أسفار كما ورد في قوله تعالى: **﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً...﴾** [سورة الجمعة، الآية 5] والسفر بين القوم: من قام بينهم في الصلح، ووردت

---

[1] بوشعيب الساوري، "من الإفادة إلى الإمتاع، دراسة مقارنة لرسالتّي أبي دلف"، مجلة رحّال، العدد الأول، السنة الأولى، 2007، ص60.

[2] الرازي محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981، ص301.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج3، مادة (سفر) ص2025.

كلمة السفير بمعنى (الرسول) الذي يصلح بين قومين يزيل ما بينهم من عداوة وخلاف، والسفير رسول بعض القوم إلى قوم وهم السفراء".

والسِّفرُ: وهو وصف للكتاب الكبير أو جزء من أجزاء كتاب الديانة اليهودية التوراة، أما السَفَرَةُ: فهم الكَتبة، وجمعُها سافر، الملائكة يحصون الأعمال[1].

ومن خلال ما تقدم عن السفارة يمكن أن نصل إلى تحديد مفهومها في ضوء ما سبق بأنها: "العمل الذي يقوم به السفير من وفاق، أو إصلاح بين طرفين بعد إزالة أسباب الخلاف الناشئ، وإرجاع الأمور إلى نصابها الصحيح أو إدامتها وتطويرها بما ينسجم مع مبادئ الصلح، ويمكن أن تكون السفارة هي المكان الذي يقيم فيه السفير[2].

إن المبعوث الدبلوماسي تسميه العرب سفيرًا، أو رسولاً، أو مستأمِنًا، ومن الناحية العلمية فإن الكلمتين (رسول، وسفير) توحيان معنى واحد أما المستأمن فهو الرسول الأجنبي القادم من دار الحرب إلى الدولة الإسلامية وقد أطلق العرب على البعثة الدبلوماسية عدة مسميات مثل: رُسُل، سَفَارة، وَفْد، بِعَثة. ويعرف السفير كما يلي "السفراء وزراء يرسلهم الأمراء إلى الدول الأجنبية ليقظوا لهم أغراضهم وفق ما تقتضيه أوراق اعتمادهم وما يسمح لهم به القانون العمومي".[3]

لقد عرف العرب السفارة في عصر ما قبل الإسلام، كنظام أساسي عمل به بين القبائل والدول المجاورة إظهارًا لحقيقة الطرف الآخر، فقد ارسل "النعمان بن المنذر" ملك الحِيرَة إلى "كسرى ابرويز" ملك الفرس سفيرا أو شعراء وظهرت سفارات أهدافها تجارية، أو للتهنئِة كتهنئِة أبرهة بن الصباح بحكم اليمن[4].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج4، مادة (سفر)، ص365.

[2] إبراهيم محمد آل مصطفى، سفارات الأندلس إلى ممالك أوروبا المسيحية الكاثوليكية (138-422هـ/755-1031م)، ط1، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2013، ص40.

[3] M.De wicquefort, Memoires Touchant les Ambassadeurs et les Ministres publics, la haye, 1674, p1.

نقلا عن: عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوربا (1610-1922) في الوعي بالتفاوت، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة بحوث ودراسات رقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص08.

[4] ينظر: جمال الدين الآلوسي، "الدبلوماسية عند المسلمين العرب"، منشورات مجلة الرسالة الإسلامية، ع7، بغداد، 1979، ص18.

أما في عصر الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) فقد كان للدبلوماسية أثر واضح في سياسته الخارجية، حيث اهتم بالعلاقات الخارجية مع القبائل العربية والدول المجاورة. وقد دخلت دبلوماسية الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في طريقه السياسي على أساس أنها الدبلوماسية وليدة السياسة وخاضعة لها، و السفارات الأولى في صدر الإسلام التي أرسلها نبي الله محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى الملوك والأمراء المحيطين بشبه الجزيرة العربية كان هدفها دعوة هؤلاء الملوك والأمراء إلى الإيمان برسالته. كما كانت العلاقات الدبلوماسية مزدهرة في العصر الأموي، وكانت السفارات تسري على الدولة العربية الإسلامية ذهابا وإيابا وهذا لاتساع حدود الدولة.

ولقد برز المغاربة في هذا النوع من الرحلة، ولم يؤلف أحد من العرب بقدر ما وضع المغاربة من رحلات سفارية، وكلها كتبت أيام السعديين. وأقدم رحلة سفارية هي "التي لخص أخبارها ابن دحية السبتي في كتابه المطرب من أشعار أهل المغرب، وتتضمن سفر يحي الغزال موفدا من قبل الخليفة الأموي عبد الرحمن بن الحكم إلى ملك المجوس أي النورمانديين وذلك حوالي (208هـ-824م)، وهذه الرحلة أقدم من الرحلتين السفاريتين اللتين قام بهما أيام العباسيين ابن فضلان إلى بلاد الخزر والروس، وأبو دلف إلى إيران والهند والصين، وذلك في النصف الأول من القرن الرابع الهجري".[1]

لقد وقع اختيارنا على سفيرين متميزين: أحمد بن المهدي الغزال[*]، نظرا لما أثارته سفارته من جدل وسفارة محمد بن عثمان المكناسي[**]، لما أدركه هذا الرجل من خبرة وجاه في الدبلوماسية المغربية خلال القرن الثامن عشر.

---

[1] محمد الفاسي، "الرحلات السفارية المغربية"، مجلة البينة، ع6، أكتوبر 1962م، ص14.

[*] الغزال: (ت1191هـ، 1777م)، هو أبو العباس الغزال الأندلسي المالقى، نشأ بمكناس وتربى فيما بجوار القصر الملكي لان والده كان كاتبا للسلطان المولى إسماعيل.

[**] المكناسي هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب بن عثمان المكناسي، لا يستطيع تحديد تاريخ ولادته ربما ازداد في الثلاثينات أو في الأربعينات من القرن الثامن عشر بمكناسة، نشأ وتربى في أسرة علم، حيث كان والده إماما وواعظا بأحد مساجد هذه المدينة، التحق ابن عثمان بالقصر الملكي مقرئا وساردا للكتب قبل أن يعينه الملك محمد بن عبد الله كاتبه الخاص، كان لنجابته دور في اهتمام هذا السلطان به، لاسيما وأنه كان في حاجه إلى أطر يعتمد عليها في توطيد علاقاته مع العالم الخارجي توفي في 1799م.

يعتبر الغزال من أدباء الدولة العلوية، وكان متضلّعًا في اللغة، وعمل مدَّة من الزمن كاتبا للوزير والمؤرخ الزياني، وكانت له صلة وثيقة به، لقد عينه السلطان "محمد بن عبد الله" سنة **1766**م ليرافق الوفد المغربي ثم ليترأسه بمهمة لدى ملك إسبانيا، كارلوس الثالث، من أجل تحرير الأسرى وتبادلهم وعقد معاهدة الصلح، وقد كلف الغزال بتقييد النص، وتجاوز نجاح مهمته حدود المغرب إذ طلب منه الملك الإسباني أن يتوسط له لدى الحكام الجزائرين ليتبادل معهم الأسرى، ودامت إقامة الغزال بإسبانيا ثمانية أشهر وعاد منها مظفرا، لكن نجاحه هذا كان مؤقتا بسبب أن السلطان المغربي تراجع عن الاتفاق وبعث برسالة إلى كارلوس الثالث يخبره فيها أنه غير راضٍ على نتائج سفارة الغزال.

يعترف صراحة السفير أحمد بن المهدي الغزال أن الدافع الأساسي لكتابة رحلته "الاجتهاد في المهادنة والجهاد" أن السلطان محمد بن عبد الله [*] كلفه بمأمورية لدى ملك إسبانيا **1766** لعقد معاهدة صلح وتبادل الأسرى، وأمره رسميا بتدوين تفاصيل الرحلة وتسجيلها. حيث كان يترأس الوفد السفاري المغربي فقهاء ليس لهم سابق تجربة في الكتابة والتأليف الأدبي، مهمتهم مرافقة الوفد الرسمي من رجال السياسة المكلفين بمهمة دبلوماسية أو تفقدية، وتدوين الرحلة كما هناك أيضا كتاب سفراء يزاوجون بين السياسة والفقه، وفي كلّ الحالات سيكون للذات هامش صغير بالمقارنة مع التقرير عن الرحلة في الأعم.

أما فيما يخص ابن عثمان، فقد خدم ثلاثة ملوك مغاربة: سيدي محمد بن عبد الله (**1757-1790**) والمولى اليزيد (**1790-1792**) والمولى سليمان (**1792-1822**).

(*) محمد بن عبد الله، ولد بمكناس سنة 1710م هو المولى محمد بن عبد الله خليفة علي مراكشي في عهد والده، كما كان من بين كبار قواده العسكريين، بويع سلطانًا على المغرب الأقصى، عقب وفاة والده، في سنة 1757م، وكان محمد بن عبد الله مولعًا بشؤون البحر والغزو والسيطرة، وبنى أسطولاً حربيًا كبيرًا واختط مدينة الصويره لتكون قاعدة لهذا النشاط الجهادي، وقد عانى الأسطول المغربي فسادًا بالشواطئ الأوروبية، وضاقت به الدول الأوربية ذرعًا فهناك من الدول ما اضطرت إلى عقد معاهدات ودية وتجارية معه، منها الدنمارك، والسويد... ومنها من فضلت طريق المواجهة ثم عقد هدنة كضريبة، أما اسبانيا، فقد ظلت في حالة حرب مع المغرب، وكان كلا البلدان يحتفظان بعدد كبير من الأسرى، وكانت وضعية الأسرى المغاربة وعدد من أسرى المسلمين مزرية، ولقد كتب الأسرى المسلمين رسالة إلى السلطان يشكون فيها حالهم، في اسبانيا فأمر السلطان بالكتابة إلى كارلوس الثالث ملك اسبانيا ليبلغه اهتمامه بأمر الأسرى وتبادل الأسرى توفي بمكناس سنة 1790م.

وكانت له حظوة كبيرة سواء داخل المغرب أم خارجه، وكان من مؤسسي الدبلوماسية المغربية، كما تدل على ذلك المراسلات الهائلة التي تتعلق به والتي توجد بدور الأرشيفات الأجنبية، أرسله الملك محمد بن عبد الله إلى إسبانيا سنة **1779** لينقذ ما فشل الغزال في تحقيقه، عقد معاهدة الصلح والمهادنة مع كارلوس الثالث، وفك أسرى المسلمين وقد قيّد سفره هذا في كتاب قال عنه "سميته: الإكسير في فكاك الأسير، ومن الله تعالى استوهبت الفتح والتيسير في المقام والمسير"[1]، فبعدما نجح ابنُ عثمان في السفارة الأولى إلى إسبانيا، قربه السلطان منه وعينه وزيرا له ثم رئيسا للوفد الذي زار صقلية ومالطة عام **1781** من أجل افتداء أسرى المسلمين من أيدي نصارى هذه الجزر، فقّيد هذه الرحلة في كتاب قال عنه: "وسميته البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدّو الكافر"[2] وبعد عودة هذا السفير من إيطاليا، أرسله الملك (محمد بن عبد الله) إلى إسطنبول وكلفه بالنظر مع العثمانييّن في المشاكل التي كانت تعترض العلاقات المغربية الجزائرية وقد وفق في أداء المهمة بعدما قضى ثلاث سنوات بهذه الإمبراطورية الإسلامية من **1785** إلى **1788**، فكتب رحلة سماها "إحراز المعلى والرقيب في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والخليل والتبرك بقبر الحبيب".

و هنا ستتم دراسة الرحلتين المواليتين:

- **"الإكسير في فكاك الأسير"** وكانت وجهة الرحلة إلى اسبانيا، والسفير فيها هو كاتب الرحلة ذاته فأما الهدف من الرحلة، فهو على نحو ما يفيده عنوانها، العمل على افتكاك الأسارى المسلمين، وأما زمانها فنهاية القرن الثامن عشر، من حيث المدة قد قاربت السنة كاملة **(1779-1780)**، لتكون أطول مدة قضاها في السفر كاتب من كتاب المتن الأوروبي.

[1] محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، حققه وعلّق عليه، محمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1965، ص06.

[2] محمد بن عثمان المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر، تحقيق ملكية الزاهدى، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، ص110.

- **"البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر"**، يدل عنوان الرحلة على موضوعها بكيفية واضحة، فهي رحلة سفارية كانت وجهتها نابولي ومالطة، وقاربت مدتها السنة (**1781-1782**)

ثانيا- الآخر في الرّحلات السفارية:

الغيرية منطق إنساني قوامه العلاقة بين الأنا والآخر، من خلال أدوار متبادلة ومتشابكة، متكاملة ومتعاكسة، ولتحديد الأنا بمختلف أبعاده لابد من الآخر، فهو مرآة ينظر إليها ومن خلالها للبحث وتحقيق ذات الأنا، ينتج عن هذه العلاقة الجدلية خطاب متعدد وفي ذات الوقت أحادي الاتجاه، لا يعترف بالمحيط وبالهامش، فهو مركزي ينطلق مما يعتقد أنّه المنشأ والبداية، هذا الخطاب مليء بالتناقضات وأحكام القيمة، مثير للنزاع والصراع والاختلاف أحيانا، وأحيانا أخرى تراه متجانسا موحدا، واعٍ بالحق في الاختلاف باحثا عن الخيوط الرابطة والمسارات المتوازنة.

والغيرية تعبير من خلال الكلمة والفعل والحدث عن مستويات العلائق البينية إنسانيا واجتماعيا، ويشكل التاريخ والأدب قناتين أساسيتين لتشكل منطق الغيرية، فالتاريخ سِجل لمواقف وأحداث الشعوب والبشر، كما أن الأدب سِجل لدواخلهم وخوالجهم وطموحاتهم، والقناتان تقومان على أسس المقارنة والحكم بواسطة التموقف اتجاه الآخر وعبر الأنا، وقد تنقلب الصورة فيشاهد الأنا من خلال نقد أو وصف الآخر المرآة، فقد شكلت الغيرية "مفهومًا محوريًا في فهم الذات الكاتبة والمتكلمة في النصوص (...)، حيث أن الكتابة توجه نحو إنتاج معنى، يختزل رسالة المتلقين الآخرين يقدر ما هو تطلع إلى فهم الذات والمجتمع، واستيعاب المحيط والزمن، عبر السعي إلى تمثل الصلات والحدود والقيم المشتركة، ومولدات الصراع والتواؤم مع الكيانات الغيرية".[1]

وتشكل الرحلة، كجنس أدبي، في هذا النطاق الأداة الأساسية للتعبير عن كلّ هذه الحيثيات، فإنّ كانت الرحلة في بلد الغير وفي ثقافته وأحواله، فهي بالأساس رحلة نحو الذات، بحكم أن ما يشاهد وما يوصف لا ينم إلا عن المقارنة مع الذات بشكل من الأشكال، فهي

---

[1] شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012، ص25.

تسلسل معرفي يقوم على الوصف والمشاهدة العينية والنقل أيضا، عبرها يقوم الرحّالة بضبط المسالك وأحوال النّاس وسياستهم وعاداتهم وثقافتهم، لأغراض تطبيقية سياسية كانت أو اقتصادية أو لأجل المعرفة العامة.

لعبت الرحلة- بالإضافة إلى التجارة والحرب- دورا مهما في انتقال القيم الحضارية وانتشارها بين الشعوب والأمم منذ أقدم العصور، وانفتاح بعضها على نظم البعض الآخر، وتمازجها الحضاري والثقافي ولذلك دأبت النخب الحاكمة على تشجيع مواطنيها الّذين اشتهروا بالترحال في البلدان النائية على كتابة تقارير رحلاتهم، وفي بعض الأحيان، تصبح تلك الكتابة إلزامية وواجبة، و لم يقف أدب الرحلة عند حد التأثير في المجال السياسي العسكري، بل تعداه إلى التأثير في المجال المعرفي، العلمي والفلسفي والفني...[(1)]، وبهذا المعنى يمكن مقاربة أدب الرحلة من زوايا مختلفة، من زاوية كونه مصدرا للتأريخ، وأثرا أدبيا وفنيا، ووسيلة لانتشار القيم الحضارية بين المجتمعات ووثيقة سوسيولوجية، ومصدرا لمعرفة وضعية الذهنيات والعقليات وتطورها عبر الزّمان والمكان.

في الرحلة السّفاريّة يصبح خطاب الرحلة مرادفا للهوية دون الاقتصار على الجانب الديني الذي يعد عنصرا من عناصر هذه الهوية ما دامت الرحلة السّفاريّة مرة تعكس الاختلاف بين الأنا **Le moi** والآخر **l'autre**.

القداسة مرادفة للوطن برمته في الرحلة السّفاريّة فهنا لا يقتصر على المكان الديني إنه استحضار للمكان الرمزي الغائب في المكان الغريب الحاضر.

---

(1) الآخر أو "الغيرية" ترجمة للفظة Altérité وتعني هذه الكلمة:

"Tout ce qui est autre, géo-graphiquement et socialement" in Roger Brunet, R .Ferras, H .Théry, les mots de la géographie, Reclus- la documentation français, Paris, 1993, p27.

ويعرف الفلاسفة الغيرية على النحو التالي:

"Caractère de ce qui est autre-ce dernier terme étant pratiquement impossible à définir, mais s'opposant classiquement, jusque dans la métaphysique, ou même… c'est Hegel qui, le premier, montrera qu'il recèle un aspect positif, En logique, c'est La négation stricte de l'identité, In G. Durozoi et A. Roussel, 1987, p14.

نقلا عن الرحلة والغيرية، تنسيق عبد الرحيم بنحادة، خالد شكراوي، ط1، جامعة محمد الخامس، أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 148، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2008، ص11.

فكل الثقافات والحضارات الإنسانية المختلفة تحمل صورة للآخر المختلف المخالف عنا، فالآخر إذن هو ذلك الذي تقضي الذات بمخالفته لها وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلها، في العادات، والتقاليد، والأذواق، واللسان، والدين... والصورة التي ترسمها الذات للآخر، قد تكون مزيجا غريبا من العواطف والأحكام، فقد تحمل في الوقت ذاته مشاعر الاستهجان والاستغراب من جهته، وتطفح بمشاعر الاستحسان والتقدير والتعظيم من جهة أخرى.

إن الصورة التي ترسمها الذات للآخر تقوم على مرجعية مسبقة، فالرحلة إنباء عن ذهنية الرحّالة وتصوير لمكونات الوعي الثقافي، عنده أكثر مما هي حديث عن البلد، موضع المشاهدة، أو إخبار عن القوم، أهل البلد أو الإقليم موضوع الزيارة فهي إن لم تكن تخضع لقواعد في الحكي، فإن الحرية الخطابية التي تتميز بها والهجانة المركبة التي تسمها، وخضوعها لمنطق المسير الواقعي، يجعل منها مصدرا أكيدا من مصادر تقويم المتخيل البصري للإنسان العربي، وإحدى المواطن الخصبة لتبلور هوية جديدة مبنية على العلاقة المباشرة الاحتكاكية والجدلية مع الآخر في عقر موطنه وأمام منجزاته".[1]

وفي هذا السياق يعكس كاتب الرحلة تلك الهجانة، فهو مؤرخ وجغرافي وأديب وفقيه وسفير وسياسي وكاتب في ديوان... الأمر الذي أتاح لهذه النصوص أن تأخذ أكثر من طابع وأسلوب في شكل رسائل وتقارير وأخبار وخيالات ... يختلف متلقوه بين الخاص والعام. كما يختلف شكل التلقي والتأويل لتلك الرؤى المحمولة عبر السرود والأوصاف والتعليقات ضمن بنية النسق المهيمن واتجاهاته"

ولا شك أن الرحلة السفارية: "تشكل تجربة وجودية خصوصية لاسيما إذا كانت الرحلة الاستكشافية الأولى لصاحبها، كما أنها تشكل من ناحية أخرى اختباراً متعدداً للقدرات الدبلوماسية لصاحبها ولمؤهلاته في رصد خصوصيات الآخر من غير تخلٍّ عن التمحيص، ولقدراته على بلورة نص يجمع بين الوصف والتحليل والرصد والمتعة الأدبية في الآن نفسه".[2]

---

[1] فريد الزاهي، "المُمانعة والفتنة، الجسد والذات والصورة، متخيل الرحلة السفارية المغربية إلى أوروبا"، مجلة الكوفة، ع2، السنة2، ربيع2013، ص169.

[2] المرجع نفسه، ص 169.

وهذه المتعة الأدبية تكون ذات شقين: شق متصل بالرحّالة وممكناته التعبيرية وشق آخرمتصل بالمتلقي، أما دلاليا وجماليا فإنها تقوم على عناصر مشتركة، وواردة في أغلب الرحلات وهي: هيمنة الوصف والتعجب، والمقارنة بين الأنا والآخر، وغيرها من العناصر التي تشكل البنية الدلالية للرحلة السفارية. (1)

يرسم النّص الرحلي المغربي (السفاري على الخصوص) في كلّ حركاته، صورة الآخر الثقافية والحضارية عبر أحكام وتقييمات تجيء نتيجة المشاهدات والحوارات، وتلك العلاقة المباشرة مع الأشياء.(2)

في الرّحلات السّفاريّة لابد لنا أوّلا من رصد طبيعة تلك الصور واستعراض أهم ملامحها ولونياتها وكيفية انكتابها في خطاب لا ينبغي استبعاد بعده الأدبي، أليست الرحلة أدبا أوّلا وقبل كلّ شيء؟

ومن ثم يحق لنا أن نتساءل: إلى أي مدى بلغ نُضج قبولهم بالمختلف والمغاير خارج دائرة أي نظرة مركزية إثنية قسرية؟ وما مبلغ تحكم الظرفيات التاريخية والمنظومة المرجعية الثقافية بقيمها الدينية والمعرفية والجمالية والأخلاقية، في رسم ملامح المغايرة وتلوين معانيها ودلالاتها ورموزها؟.

تظهر ضرورة وضع الخطاب الرحلي في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي يحدد شروط إنتاجه، فالمادة موضوع البحث جاءت وليدة سياق عام لمرحلة كان خلالها المجتمع الأوربي يعيش نهضة الحداثة بفعل ديناميته الداخلية، وبدأ يخطط للتوسع والهيمنة، وموازاة مع ذلك نشطت في المغرب الاضطرابات والفتن والضغوطات سواء الداخلية أو الخارجية، مما جعل حكام المغرب ونخبه تبحث عن مخرج من الأزمة.

وأدت الوحدة السياسية للمغرب وموقعه الاستراتيجي المتميز إلى جنوح الرحلات المغربية إلى نوع الرحلات السفارية التي وسمت بالإعتزاز بالأنا والدفاع عن الهوية وجاءت راسمة صورة لأوربا بصفتها الآخر وقد نسجت تلك الرحلات نسقا من التمثيلات والتصورات الفكرية لواقع

---

(1) ينظر: فريد الزاهي، "المُمانعة والفتنة"، ص 170.

(2) ينظر: نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1979، ص66.

المجتمع الأوربي، "ومن هنا، يكون الآخر عنصراً بانياً للكتابات الرحليّة الحاضنة لفعل السفر، وهو ما يجعلها حافلة بصور عديدة للآخر، نابعة من إستراتيجيات سردية، تسهم في التخيّل بغية جعل الآخر متحكما فيه وقابلا للمعرفة".[1]

وتُبنى الصورة، على ثنائية الحاضر والغائب التي تتولد عنها ثنائية أخرى، هي الواقعي والذهني، أو الخيالي، باعتبارها تقديما لعناصر "ماثلة في ذهن (الكاتب والجماعة)، والتي تحل محل عنصر أصلي غائب (الأجنبي)، وتقدم بدلاً عنه، خليطًا من المشاعر والأفكار".[2]

إن الصورة التي يكوّنها الرحّالة هي دوماً، مشروطة بمتخيله الجمعي، وبعلاقته بالثقافة التي ينتمي إليها الآخر. وبهدف الكشف عن أشكال التفاعل التي يتداخل عبرها الرحالون مع الغير طيلة مسار رحلاتهم.

ولا يمكن الحديث عن الصورة دون استحضار ثنائية الهوية والغيرية، فتشييد صور الغير لا ينفك عن تشييد الهوية باعتبارها انفصالا وتمييزا عن الغير؛ فحين يشكّل الرحّالة صور الآخرين فهو يشيد، بطريقة ضمنية، هويته؛ فاكتشاف الآخر يسمح بمعرفة الذات، على اعتبار أن "الصورة هي ترجمة للآخر، وهي أيضا ترجمة ذاتية".[3]

قبل أن تكون الرحلةُ تجربةً لاكتشاف الذات والغير، هي جسر للانتقال من ثقافة، إلى ثقافات أخرى، بل هي إمكان لانتقال الثقافة، وارتحالها عبر ذات الرحّالة، لتصير الرحلةُ رحلتين: رحلة الفرد القائم بالرحلة وثقافته الخاصة، ورحلة الثقافة التي ينتمي إليها، ومن ثمة، تتضمن الرحلة، بالضرورة، خطابا حول الغير الثقافي، ينتج عن تصادم ثقافة الرحّالة مع ثقافة الغير، فيجد الرحّالة نفسه ملزماً، بتكوين صورة عن الغير، وعن ذاته. كما تتميز الرحلة بكونها ميدانا للتعلم بالنسبة إلى الرحّالة، إذ تجعله ينفتح على كل ما هو جديد، كما يتجاوز التّعلمُ الرحّالة إلى القارئ

---

[1] بوشعيب الساوري، صورة الآخر في رحلات عربية، من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، ط1، النايا للدراسات والنشر، سورية، 2014، ص6.

[2] دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، (د.ط)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، ص92.

[3] المرجع نفسه، ص28.

باعتبار الرحلة موجهة إلى قارئ مخصوص، ومن هنا تتحول الرحلة، من انتقال في المكان، إلى انتقال في الخصائص المميزة للثقافات، عبر رحلة تقوم بها الثقافة بوساطة القائم بالرحلة.

لقد أنتج الإنسان ثقافات متعددة ومختلفة، بسبب البعد الجغرافي، والإمكانات الخاصة بوسط كل مجموعة بشرية، والجهل بوجود باقي المجموعات البشرية الأخرى، بالإضافة إلى عامل البعد الجغرافي، ساعد على ترسيخ التمايز بين الثقافات، دون أن نغفل عامل القُرب، الذي يتأسس على الرغبة في التعارض والتميز، فكل ثقافة تسعى إلى التميز عن الثقافات الأخرى القريبة منها، وهذا ما يفسر كثرة الحروب والتوترات بينها.

وقد جسّدت الرحلة، بعدها رحلة إلى المختلِف، أرضية خصبة لمثل هذا النوع من ردود الأفعال اتجاه بعض الممارسات الأخلاقية والدينية والاجتماعية لبعض الجماعات البشرية.

مهما كان موقع الرحّالة من ثقافته، فإن هذه الأخيرة تخترقه بفعل إكراهاتها؛ فالأنا الجمعية تخترق الأنا الفردية، وتذوب فيها، وتغدو الأنا الفردية، مجرد ممثِّل لها أمام ثقافة الغير، فيصير الرحّالة سفيرا لهويته الثقافية، ويتمثل ذلك الحال في استحضار الرحّالة لثقافته الجمعية أثناء مقارناته ومشاهداته؛ إذ لا يمكن له التزام الحياد، فيجد نفسه مضطراً إلى العودة إلى ثقافته كل حين، من أجل الحكم على ثقافة الغير.

تحاكم الأنا ثقافة الغير، وذلك انطلاقا من عنصر الدهشة الناتج عن صدمة اللقاء مع المختلِف عمّا هو مألوف في ثقافة الأنا، تلك الدهشة التي تدفعه إلى عقد المقارنات، ورصد الاختلافات، والقيام بتصنيفات وتعميمات، تتراوح ما بين الذاتية والموضوعية.

تمثل الرحلة الجانب الإثنوغرافي، بالنظر إلى الرحلة كنص يحمل بصماتها التي تكشف عن رؤية الذات للغير وثقافته، "والمتفحص في جل كتب الرحلات يلاحظ أن صورة الآخر ملتبسة ومركبة، فالمتخيل العربي الإسلامي المعبر عنه في نصوص مكتوبة كانت في القرون الوسطى تحط من شأن الآخر".[1]

---

[1] مليكة نجيب، المرأة في الرحلة السفارية المغربية، خلال القرنين 18 و19، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2010، ص64.

وهي صورة ستبين امتزاج الانبهار بمنجزات أوروبا، بالقدح والتحقير من شأنها بحكم الحمية الدينية. فضلا عن استظهار الرحالين المغاربة القوة، وهذا أمر طبيعي ما دام ميزان القوى لم يكن قد جنح بصفة نهائية لصالح الأوروبيين.

"لقد اعتبر بعض الباحثين الرحلات التي قام بها المسلمون إلى أوربا ضمن ذات الأنا الثقافية اتجاه ذات الآخر، التي قد تدخل ضمن أدبيات الجهاد، لكون أهم مراميها المعلنة، هو افتداء وإطلاق سراح الأسرى والاطلاع على أسباب تفوق الآخر، والتسلح بأدواته، وحيث أحجم خلالها الرحّالة عن التخلي عن أوهام عظمة وجبروت ولّى، وعن ذهنيته الدينية والثقافية المغايرة، وعدم الإقرار بانطلاقة الآخر في مسار التقدم والتحضر".[1]

نشير بداية إلى أنّه منذ القرن الثامن عشر بدأ الاهتمام بالتجربة الغيرية الغربية لدى الطبقة المغربية، التي يجسدها المثقف المغربي- الدبلوماسي- الفقيه، وقد تجسد هذا الاهتمام- على وجه الخصوص- في التوق المحموم إلى التعرف على الآخر والتعريف به، من هنا جاء تنبهُّهم إلى تفاصيل المجتمعات وحياة النّاس في الغرب بكل مكوناتها، الشيء الّذي ترتب عنه قراءة، وبالتالي تأويلا معينا، للظّاهرة الغيرية الغربية، بكل ما تحبل به من غرابة وجِدّة، وهو ما حرضها على كتابة الآخر، وكذا كتابة الذات المثقفة المنفعلة بواقع المغايرة والغائصة في جذورها الحضارية، التي لم تثنها عن البحث والاستكشاف، أو تصِيبها بعماء الاستكفاء ولوثه وعرضه والتحمس له طورا، أو الاحتراس والتوجس منه طورا آخر، دون مناصبته العداء المطلق أو قلب ظهر المجنّ لكل معطيات مدنيته الغربية الحديثة، وذلك بحسب الظروف والملابسات التاريخية المتحكمة في صيرورة إنتاج الصور الثقافية، فتدمغها بميسم الإدبار والنفور أو بميسم الموالاة والميول.

وإذا كانت الرّحلات الأوربية إلى الشرق عموما- بما في ذلك المغرب-[2] قد راهنت على تقديم صور نمطية مكلّسة عن سحر الكائن الشرقي... وهي صور دنيا- في الغالب- يطبعها نَهَم كبير إلى العجائبي والغرائبي، ويُقولبها مخيال طيّع ووفي لولوج العصر، فإنّ رحلات الشرقيين إلى

---

[1] مليكة نجيب، المرأة في الرحلة السفارية المغربية، ص 174.

[2] ينظر: عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلات الأوربية إلى المغرب، ص24.

الغرب- كما سنفصل في ذلك القول لاحقا- ركزت بالأساس على تقفّي ملامح النهضة العلميّة والصناعية والاجتماعية والعمرانية، وما يطبعها من عصْرنة وتحديث مردَّهما هيمنة حضارة النار والنور... ولاشك أن هذا كان وراء انصراف الرّحالين العرب عموما- بمن فيهم المغاربة- إلى تمثل صور النهضة الحديثة في تلك البلاد والمجتمعات المختلفة قلبًا وقالبًا عن المألوف والمعتاد. وقد كان دافعهم في ذلك هو شغفهم الكبير باستكشاف الجاد والجديد من التجارب والمعارف والعادات الأصلية.

إذنّ، هدفنا استكشاف طبيعة الوعي بالآخر الذي تشكَّل عن طريق الرحلة المغربية إلى الديار الغربية واستجلاء أهم الأفكار التحديثية التي تسرّبت إلى نصوص الرّحالين المغاربة من خلال سلسلة الانتباهات التي طبعت نظرتهم إلى البلاد والناس، وهي انتباهات جسدت وعيًا وثروةً معرفيَّةً حداثية مؤسسين على كلّ ما هو مشوِّق ومفيد من طريف أو غريب وعجيب ومُدهش التقطته عيون مصوّبة عن سبق إصرار، نحو عناصر القوة في كينونة الآخر.

وقبل تشذبر أنوية الصور الحداثية المستعجلة من الغرب من قبل الرحالين المغاربة، لابد من تقديم فرش تاريخي وفكري نراه مسعفا في تفسير وفهم طبيعة تمثلات الآخر وفق سياقات مؤثرة أطرت النظرة وحكمت الناظر والمنظور إليه، ف"طبيعة المجتمع وأخلاقه وعاداته وظروفه السياسية والاجتماعية والاقتصادية وطقوسه الدينية هي التي كانت ولا تزال تحدد طبيعتها وتكيف محتوياتها وتطبعها بالطابع الذي يفرضه روح العصر".[1]

لا شك أن نظرة الذات إلى الآخر في النّصوص الرحلية المغربية قد كيفها سياق أطماع القوى الأوربية (فرنسا، ألمانيا، إسبانيا، بريطانيا...) حيال المغرب؛ وهي أطماع جسدتها تدخلاتها العسكرية واحتلالها المتواصل لمدنه وموانئه، وكذا اقتناص معاهدات واتفاقيات تُوهِمُ بالإصلاح والحداثة، وتتخفى وراءها من أجل تثبيت دعائم الاحتلال الاستعماري المباشر على البلاد والعباد، ولربما كان وراءهما تأرجح المثقف المغربي- والسلطة المخزنية أيضا- بين الانفتاح والانغلاق تجاه

---

[1] محمد بن أحمد ابن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، مطبعة الرسالة، الرباط، 1982، ص170.

مكونات الحداثة الغربية التي ظاهرها من قِبله الرحمة والنور، وباطنها من قِبله سوط العذاب ولهيب النار. وسواء أكان الموقف إيجابيا أم سلبيا من أسئلة التحديث لدى الرحالين المغاربة، فإنّ الإحساس الجارف بوطأة الحداثة وزحفها المتواصل على العالم، جعلها تنتشر رغما عن أنف الغابط والحاسد والماقت والمتوعِّد والمعتدّ بنفسه، وبالنظر إلى السياق التاريخي والفكري الّذي حكم الإنتاج الرحلي المغربي منذ القرن الثامن عشر، نستشف شعورا طفيفا بقوة الغرب ونشوة مزمنة يخالطها كبرياء يفوق الذات، وعلى الأخص في فترة ما زال فيها الأسرى الأوربيون يستعملون كورقة ضغط في السياسة الخارجية المغربية.

وهذا ما نلمحه- دون عناء- في رحلة "نتيجة الاجتهاد في المهادنة والاجتهاد" لأحمد بن المهدي الغزال وكذا رحلتي محمد بن عثمان المكناسي :"الإكسير في فكاك الأسير" و"البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد الكافر". لذا فإن "في هذا الجو المشحون بالحذر وتوالي الاعتداءات والحالة المزرية للأسرى والصراع الديني وموقف الفقهاء ضد النصارى المعتدين يبدو أنّه كان صعبا تقبل الحضارة الغربية من طرف المغاربة من جهة، واستعداد الأوربيين للقيام بهذا التعاون من جهة أخرى".(1)

فما هي مظاهر انطباع الحداثة في متخيل الرحالين المغاربة؟ وكيف تعاملو معها في ضوء السياقات السالفة؟

إن أنوار الحداثة غمرت ببهائها وسطوتها بصر الرحالين وبصيرتهم، فانبروا يقطفون من فنونها وأفنانها ما لا يتعارض مع قيمهم الدينية والأخلاقية، وتلك هي الحداثة المحافظة، ولعلّ ما وسم الكتابة الرحلية الغيرية بهذا الميسم، وبالتالي حافظ على المسافة الضرورية بين المحافظة والتجديد مهما تقلصت، هو صدور رحالين عن مرجعية دينية إسلامية لا تفرط- بأي حال من الأحوال- في تجاوز عتبة معينة بين الحداثة والدين وكل ما تعارض- ظاهرا أو باطنا- مع الشريعة مرفوض مهما بلغت درجة حداثته ومستوى جِدَّته وقدرته على إثارة الدهشة والانبهار، أما ما عدا

(1) محمد مكَامان، الرحلات المغربية في القرنين 11 و12هـ/17 و18م، رسالة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1986، ص409.

ذلك من مستحدثات لعصر ومنجزاته التقنية فيجدون له مسوغا في تراث السلف، لذلك أشادوا بالتمدين والإعمار والنظام وحسن السياسة والتدبير وتطور التجارة والصناعات الحربية ونهضة العلوم والفنون المختلفة والتنعيم بالحريات في ظل الالتزام بضوابط القانون.

إن المتون الرحلية السفارية هي لرحّالة مغاربة فقهاء رحلوا إلى أوربا خلال القرنين **18** و**19**، في إطار دبلوماسية محكومة بعوامل ميزت العلاقة بين دار الأنا، دار الإسلام/ ودار الآخر دار الكفر.

تولى سيدي محمد بن عبد الله السلطة سنة **1757**م، وشهدت ولايته علاقات دبلوماسية وحسن الجوار مع الجيران يطغى عليها السلم والمهادنة، منها علاقة الانفتاح مع الدول.

حينما بدأت أوربا تعيش نهضتها وتحيي العلوم وتكتشف الآفاق أخذت منذ القرن السادس عشر تولي أهمية للدبلوماسية كأداة توغل حديثة، فكان السفراء الأوروبيين يأتون إلى المغرب قصد افتكاك أسراهم، لكن بعضهم كان يطيل المقام بالمغرب بهدف استجماع أخبار كثيرة عن البلاد. بل أرسلوا جواسيس ترفع تقارير دورية عن أحوال البلاد، وكيفيات إعداد القرارات السياسية ومصادر اتخاذها، في هذا الوقت كان المغرب حبيس ثقافة تعد السفر إلى بلاد الكفر حرام على المسلم، ورغم تعدد البعثات المغربية إلى أوربا في القرن **18** إلا أنها لما تتخلص من ثقافة التعارض بين دار الإسلام ودار الحرب.

وبالرغم من أن الوثائق الرسمية تستخدم عبارات مثل سفير وباشدور ومبعوث، فإن معنى السفير في العرف الأوروبي تعني ذلك الذي ترسله السلطة الحاكمة إلى دولة أجنبية ليقوم بمهام تحددها أوراق إعتماده، ويسمح بها القانون العام لبلده. وقد أعطى المكناسي مضمونا أوروبيا لمفهوم الأنباشدور حينما قال: "وانباشدور... يردون بقصد المقام بديارهم، وسائط بين ملوكهم وبين الطاغية فيما يعرض لأحدهما عند الآخر، فيقيم أحدهم العشرة أعوام أو نحوها ويأتي من يخلفه ويتوج هو".(1)

(1) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص67.

لذا فالقول بأن من بعثوا إلى أوروبا كانوا سفراء، هو قول مبالغ فيه ونعتهم بصفة المبعوث أو الرسول هو الملائم لمهامهم، يقول الغزال: "ومن جملة ما طُلب من سيدنا المنصور بالله أن يتفضل عليه أحد خدام حضرته العلية ليطأ بالنعل أرضه ويستوعب من إقليمه جله وبعضه"،[1] إلى أن يقول: "وقدم لهذا الأمر المعتبر والغرض المحتم بالعقل والنظر أحد كتابه وخديم أعتابه"،[2] أو كما يقول المكناسي: "وكنت ممن تفضل الله عليه بالانتظام في سلك خدمته والاستظلال في ظل سعادته فبعثني أدام الله أيامه".[3]

ومن هنا يبرز الفرق بين السفارة في عرف الأوروبيين باعتبارها مؤسسة لها ضوابط واضحة وتتسم بالاستمرارية، وبالعمل على رعاية مصالح البلد ودعمه ورفع التقارير التي تعتمد في رسم السياسة الخارجية للدولة، وبين البعثة المغربية التي كانت لا تخرج عن مهام السحرة، ولذلك لاحظنا اهتمام مبعوثينا بالبحث عن تبريرات شرعية للإنتقال إلى دار الكفر، وقد كان هذا من أهم عوامل ضعف التجارة المغربية مع الدول الأوروبية، ونجد مبعوثينا يجمعون على نعت حكام الدولة التي زاروها بالطغاة.

اختارت إسبانيا البقاء في حالة حرب، خاصة وأن المغرب كان يحتفظ بأسرى إسبان، وإسبانيا تحتفظ بأسرى مغاربة وجزائريين، وتسيء معاملتهم، فكان ذلك الدافع إلى إرسال سفارة الغزال وبعده سفارتي محمد المكناسي إلى نابولي ومالطة.

ولقد كتب الأسرى بإسبانيا رسالة إلى محمد بن عبد الله اشتكوا له المهانة والذل وإرغامهم على الأعمال الشاقة، فرد السلطان بالكتابة إلى كارلوس الثالث ملك إسبانيا، يدعوه فيها إلى معاملة الأسرى معاملة حسنة، وقام السلطان بإطلاق سراح مجموعة من الأسرى الإسبان بدون فدية، فأجابه ملك إسبانيا بإيفاد رجل من رجال دولته للمباحثة والإطلاع على أحوال مدن

---

[1] الغزال أحمد بن المهدي، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، حققه وقدم له، إسماعيل العربي، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص 43.

[3] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص6.

إسبانيا، كما توسط السلطان لإطلاق أسرى مسيحيين، في الجزائر مقابل أسرى جزائريين في إسبانيا.

هكذا نلاحظ أن إطلاق سراح الأسرى كان هو العامل والدافع المهيمن على السياسة الخارجية للسلطان محمد بن عبد الله. وهذا هو السياق الذي ساد على الخطاب الرحلي لكل من الغزال والمكناسي الذي أصبح له باع في هذا النوع من السفارة أي التفاوض من أجل إطلاق سراح الأسرى.

وفي معالجتنا للمتن الرحلي الرسمي المغربي الذي اتجه نحو أوربا، وبشكل خاص نحو اسبانيا، ابتداءا من القرن السادس عشر، في سياق تاريخي مشحون بالصراع بين المغرب واسبانيا، منذ طرد المسلمين من الأندلس إلى الحروب حول الثغور المغربية، وما ترتب عنها من أسرى من الجانبين.

نجد أنّ رحلة ابن عثمان "البدر السافر" لم تتخلص بدورها من سطوة التاريخ إذ نلمس حضورا قويا للتاريخ وخاصة في إطار قضية الصراع الحضاري بين الإسلام والعالم المسيحي، التي "طغت على كتابات الرحالين المحدثين"،[1] وابن عثمان لم يكن استثناء، فقد حاول في أي بلد حلّ به، تقديم نظرة تاريخية عنه، وعلاقته بالمسلمين، وكيف عومل المسلمون من قِبَل أهل البلد، وكيف تم القضاء عليهم، وهو ما يجعل الرحّالة، في أكثر من مناسبة، لا يتعامل مع الآخر من منطلق الحاضر، وإنما من منطلق الماضي، سواء البعيد أو القريب، حيث يبقى مشدودا إليه ليوجهه في أحكامه، وتصوره للآخر، فمثلا يقول مستحضرا أفعال المالطيين بالأسرى المسلمين: "فقد قيل إنهم كانوا يأتون بالكلاليب، فيحمى عليها ويقطع بها لحم الرجل، ويجعل في مكان ما قطع الزفت إلى أن يأتوا عليه، ويربطون آخرين رجل يد كل في فلوكة، وتشرق واحدة وتغرب الأخرى حتى يضيقوه العذاب الأليم، ويقسم بالسيف شطرين، وغير ذلك من أنواع العذاب، حتى استأصلوا جماعة من المسلمين".[2]

---

[1] حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص194.

[2] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص156.

ويقوم الرحّالة بالتذكير بأفعالهم القاسية بالمسلمين، فينعتهم بأحقر الصفات، والدعاء عليهم ولعنهم، خصوصا وأن توجيه الشتيمة للآخر كان مسألة شبه بديهية،[1] يظهر هذا في قوله: "فهم لقطاء من مردة الشياطين على إذاية المسلمين في تلك الجزيرة مرابطين"[2]، ويواصل كلامة فيقول: "ولنذكر أولا نشأة هذا الجمع الخبيث، وكفرة أهل التثليث لأنهم ليس لهم ذكر في، المملكة حديث، ولا قديم ولا نسب صميم وإنما هم لقطاء أحداث"،[3] ويدعو عليهم: "مضمرين للمسلمين المكر والعدوان، سربلهم الله بسرابيل الهوان".[4]

منذ بداية الرحلة يعلن الرحّالة على أنه سينقل كل ما رأته عينه "ورأيت أقيد ما أبصرته في سفري"[5] وكانت هذه الرؤية مصحوبة بالاستغراب، "ومن غريب ما رأينا"[6] وهذه العبارة تكررت كثيرا، وارتبطت بما التقطه الرحّالة من أفعال الغير، وسلوكاته المرتبطة بلهوه وتدينه وصناعاته، وبعض الظواهر الطبيعية المتوفرة لديه، ولهذه العبارة دلالتان:

الأولى: الاستنكار لما يفعله الآخر، والذي لا يتوافق في غالب الأحوال، مع قيم ومعتقدات الرحّالة التي يعتبرها هي الصواب، وبشكل خاص: الاختلاط، والرقص، وطرق التعبّد، وغيرها من الخصوصيات الثقافية للآخر، التي تلتبس رؤيتها بالتصورات القبلية التي يتم التعبير عنها في مواقف الرفض والإدانة والسخرية منها.

الثانية: الاندهاش من غرابة الظاهرة الطبيعية أو الإنسانية الملاحظة، أي أنها تدخل في إطار اللامألوف بالنسبة للرحالة كمشاهدته للبركان، ولعب السيرك، وتصيرُ موضع إدهاش فعلي للرحّالة.

---

[1] ينظر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص 220-221.

[2] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص144.

[3] المصدر نفسه، ص146.

[4] المصدر نفسه، ص145.

[5] المصدر نفسه، ص109.

[6] المصدر نفسه، ص118.

و لم يكن من الممكن النظر إلى الآخر بدون خلفيات عقدية أو مسبقات سياسية ونفسية،[1] بل يبق الصراع الحضاري بين الإسلام والنصرانية أو بين الأنا والآخر، ويكذب مزاعم الانفتاح والحوار مع الآخر من أجل افتكاك الأسرى الناتج عن اتفاق بعد صراع بين المغرب بصفة خاصة، والمسلمين بشكل عام، مع النصارى، وانطبعت صورة الآخر بهذا السياق فأدخله الرحّالة في خانة واحدة وهي الكفر والتي تتعارض مع منطلق الحوار، سواء المالطي، أو النابولي أو الصقلي، كما قدم صورة عن المرأة جاءت محكومة بمحددات دينية وأخلاقية سابقة على فعل الرحلة.

فيقول: عن المالطي بأنه عدو كافر، ومخالف لديننا، وتجلت أفعاله في التنكيل بالمسلمين. يقول: "مستبشرين بالسلامة والنجاة من العدو والكافر وفعله، فكم من زوج وزوجة، ووالد وولد، وأخ وأخت فرق السر بينهما دهرا".[2]

ومن مظاهر كفرهم، اعتكافهم على الزنا واتفاقهم عليه،[3] وا عتناؤهم بأمور الدنيا وإغفالهم للآخرة يقول: "والحاصل إتقانهم واعتناؤهم بأمور الدنيا أمر عجيب".[4]

أما النابولي؛ فهو لا يخرجه من دائرة الكفر. بقوله: "فخرجنا عند الطاغية وجماعته الباغية، على الهيئة الأولى، والطاغية واقف على قدميه، حتى خرجنا من الباب فوجدنا صناديد الكفر صفوفا"،[5] ويقول عن المدينة: "وهي مدينة قديمة، قيل إنها أقدم من روما، محط رجال الكفرة وزعماء الضلال، الذين أضلوهم وأوهموهم أنهم لهم من عذاب الله خفرة".[6]

أما الصقلي فهم أهل كرم، مقارنة بأهل نابل يقول: "ولأهل هذه المدينة بشاشة وطلاقة وحه خلق، ولهم اعتناء بمن يفد عليهم فبينهم وبين أهل نابل فرق أكبر(...) وقد فرح بنا أهل هذه المدينة وأكرمونا غاية الإكرام".[7]

---

(1) ينظر: نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، ص203.

(2) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص 158.

(3) المصدر نفسه، ص 159

(4) المصدر نفسه، ص 162.

(5) المصدر نفسه، ص 170.

(6) المصدر نفسه، ص 174.

(7) المصدر نفسه، ص 230-231.

إلا أن هذا لم يمنعه من الدعاء عليهم. في قوله: "فتجد هذه الدار المعدة للّعب، تمتلئ ليلا من هؤلاء القوم الذين يغيرون لباسهم وأشكالهم -عجل الله نكالهم- فيرقصون رجالاً ونساء"،[1] تظهر هذه الجمل الإعتراضية التي تدل على أن الأنا رافض ومدين لما يصف، ومواجهته عبر مناظرة دينية مع راهب يحاول أن يظهر فيها تفوقه،(2) وعند حديثه عن الرهبان يعتبر مصيرهم جهنم،(3) مع التأكد على تفوق الأنا على الغير في الدين، يقول: "حاصله كل ما لهم من التقيظ وحدة النظر في الدنيا على خلافه في أمور الدين"،(4) ويشعر بالهزيمة أمام قوة الآخر وسردها للمشيئة الإلهية التي اقتضت هزيمة المسلمين وانتصار الكفار.

1- دار الإسلام ودار الكفر:

نتبين من الحكايات المتقدمة في الرحلة أن فكاك الأسرى قد شكل العنصر الفاعل في الساحة الخارجية التي اختطها الملك المغربي محمد بن عبد الله أيام حكمه، والتي امتازت باستعادة ما كان قد اضطرب من الثقة بالنفس وما اختل من مظاهر القوة، نتيجة لما عرفه المغرب.

ولا شك أن السفير المغربي ابن عثمان المكناسي قد أصبح جزءًا من "ديبلوماسية الأسير" من شدة تمرسه بها: فهو قد سار في سفارته الأولى إلى مدريد من أجل فكاك الأسرى وقاد السفارة الثانية إلى كل من نابولي ومالطة من أجل الغاية نفسها، كما أن سفارته الثالثة إلى الأستانة، في الطريق إلى حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف كانت ذات الصلة مباشرة بموضوع الأسرى"، وبالتالي فقد كان مؤلف "الإكسير" و"البدر السافر" عارفا بدقائق تلك الديبلوماسية وأسرارها.

بيد أنه لم يكن من المنتظر أبدا أن يتحدث عنها بالنظر إلى تقاليد الصمت والتكتم الشديد التي كانت تحيط بمواضيع السفارات، لذلك، فالملاحظ أن المكناسي بقدر ما كان مسهبا في حديثه

(1) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص 233.

(2) المصدر نفسه، ص 254.

(3) المصدر نفسه، ص 246.

(4) المصدر نفسه، ص255.

عن الأسير وفكاكه وبقدر ما كان "سخيا" في سرد الوقائع التي تتعلق بالسفر والتنقل، كان موجزا أشد الإيجاز، متكتما أكثر ما يكون التكتم، في الحديث عن المعاهدات والاتفاقيات التي رافقت عملية فداء الأسرى أو مقايضتهم بأسرى من بني جلدتهم. قد تكون قراءة ما كتبه المكناسي قليلة الفائدة من الناحية التاريخية، بل ربما بدت أمرا مشوشا بعض الشيء، ولكن الأكيد أن المعرفة التاريخية تغتني من جهة أن كتابة المكناسي تنير السّبيل أمام القارئ في التعرف على الأحوال النفسية والموجهات الدينية التي كانت تحكم النظرة التي ترتسم بها صورة "الآخر" في الوعي العربي الإسلامي سنوات قليلة قبل قيام الثورة الفرنسية وبداية حصول التحول الكبير الذي أخذ العالم الغربي يعرفه بالتدريج، وهو يسعى إلى تدشين عهد جديد من القوة والهيمنة على العالم من حوله.

ويمتزج العمل الدبلوماسي من أجل افتكاك الأسرى، بالحافز الديني، فتصبح الرحلة السّفاريّة كلها جهادا متصلاً وبوازع ديني قوي وجارف، بقول من الكتاب والسنة، والساهر على تنفيذه الملك "فإنه لما كانت أسباب الخير ودواعيه وردت متواترة مؤثرة، فيمن يفهم القول ويعيه، وجعل الاعتناء به أفضل مساعيه، وكان أعظمها، ومهمتها فكاك الأسير من الأسر، وإنقاذه من أغلاله والأصر، ولاسيما إذا شفع بإحسان ينعش ما وهن من قواهم ويشد الأسر، كما ورد في الكتاب والسنة (...) وكان مولانا أمير أمراء الإسلام، وملاذ الخاص والعام (...)، وشرفه بتوجيهه إليه أيما تشريف".[1]

يجتمع لسفارة المكناسي الحافز الديني القوي، والاستجابة لأمر الله والرسول، وطلب الأجر والثواب وتجهز الفدية، والخروج من دار الإسلام إلى دار الكفر، وتقترن هذه العناصر كلها بخدمة ملك قوي مهاب الجانب، وبالتالي فالحافز على السفارة لا يندرج في باب المصلحة المباشرة، وعليه فإن للرحلة زمانها ومكانها وملابساتها السياسية المعلنة، والخفية خاصة، ولكن للرحلة قبل ذلك كله فضاؤها الوجداني وعمادها الثقافي وسندها السيكولوجي، والدارس للمكناسي مدعو إلى مراعاة هذه الأمور كلها قبل أن يشرع في قراءة الرحلتين وقبل أن يلج العالم الذي ينقله إليه السفير، على

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص107-108.

هذا الدارس أن يستحضر المرجعية الناشئة عن اجتماع الحافز الديني والباعث السياسي والمكونات الثقافية الباطنة، وعليه –على وجه أخص- يقدر أن السفر والمشاهدة ومن يلقاهم المكناسي من الغير المخالف في الأمور كلها، كل هذا يرسم للرحلة فضاءها ويحدد لها منطقها وبناءها.

سفارة المكناسي صوب إسبانيا أولاً، ثم وجهته نابولي ومالطة ثانيا، هي انتقال مؤقت من دار الإسلام إلى دار الكفر، والسفير المكناسي، في حرصه الشديد على استحضار المرمى الديني لسفارته (فكاك الأسير)، لا يقبل أن يُنوم هذا الشعور الديني ولو لفترة قصيرة ولا يريد لذلك الحضور الديني في نفسه إلا أن يكون حيًا متصلاً، ولا يمكن لعين القارئ أن تغفل مثلا عن ملاحظة الحديث عن ساعات النهار في السفر والحضر متصلا بمواقيت الصلاة "فأعادوا السلام علينا وحاكمهم واقف يعرفنا بهم إلى أن وجبت المغرب، فانصرفت عنهم لصلاة المغرب"[1]؛ وقوله أيضًا: "فلما صلينا الظهر انصرفنا إلى قرية يقال لها ططانة، وبعد العصر عزمنا على السير".[2]

لم تقتصر كتب الرّحلات في تناولها للمكان على المقدس بل نجد –أحيانا- في تناولها للمكان حديثا عن أماكن تفيض بما يخالف إنسانية الإنسان وأعرافه الدينية والاجتماعية وهو ما يمكن أن نسميه بالمكان المدنس.

الفضاء الإسلامي يقدم المقدس والمدنس على خليفة الصراع بين العالمين "قسم المجتمع إلى بلاد الكفر وبلاد الإسلام، وتقابل بلاد الكفر بالرفض والعزوف كما يمكن أن يتعارض مع معايير الإسلام ومعتقداته الأساسية"[3]، ويصبح المقدس خاضعًا لموقف إيديولوجي فرضه الصراع بين دار الكفر ودار الإسلام.

يقول الباحث "كمال بولعسل": "يجب قراءة الواقع الأيدلوجي الذي نبتت وترعرعت فيه هذه النظرة الدوغماتية حيث نشأت من المعتقد السماوي الإلهي، وهي في اشتغالها لا تقيم عدوًا استراتيجيًا تحدده الفروقات والاختلافات الإيديولوجية أو الثقافية، وإنما يتحدد هذا العدو بحالته

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص183.

[2] المصدر نفسه، ص167.

[3] حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، ص203.

العقائدية، وعليه فإن التقسيم الحضاري القديم لم يكن تقسيمًا إقليمًا مطلقًا، بل كان تقسيمًا عقائديًا، قد يخترق البيئة الإسلامية نفسها، لما تقع هي الأخرى في دائرة الكفر والضلال، أو الانعتاق والانزياح عن تعاليم الدين". [1]

ويصبح الحضور الديني أكثر قوة وهيمنة عندما يتحدث المكناسي عن تنقله في دار الكفر التي كانت قبل قرون قليلة دار الإسلام، ففي رحلة "الإكسير في فكاك الأسير"، نجده يكرر لازمة عند تنقله في المدن والقرى الإسبانية "أعادها الله أرض السلام"، "دخولنا مدينة قالص أعادها الله أرض إسلام"... [2]

إن هذا الشعور حَي لا يفارق المكناسي ولا يستحضره فقط في مدن كاطليطلة واشبيلية وغرناطة، أو عند صعوده مئذنة الخيرالدا أو عند تجوله في أبهاء مسجد قرطبة، بل إن ذلك الشعور حيٌّ فاعل متصل فهو لا يفارق صاحبه لينسج حول الرحلة هالة من القدسية والتبتل في أمكنّه كان فيها، في الأزمنة الماضية، للدين الإسلامي وُجود تشهد عليه معالم وآثار مادية، الدعوة على الأرض بإعادتها أرض إسلام إفادة لا تعني، عند المكناسي، أن تلك الأرض قد دنست بحضور الكفر فيها حضورا معنويًا أو رمزيًا، بإسكات صوت الإسلام فيها، بل إنه يجتهد في التدليل على حدوث الدنس المادي الملموس واستقصاء آثاره ومظاهره، ذلك ما يجده في زيارته لصومعة الخير الدا: "إلا أن الكفار الساكنين بالصومعة المذكورة قد أفسدوا داخلها بالبول والقذارات حتى لا يمكن للإنسان أن يطلع إليها إلا ممسكًا أنفه من شدة النتن، طهر الله منهم البلاد وجعلهم فيئا وغنيمة للعتاد"[3]، وذلك ما يستشعره من تنقله في أبهاء المسجد الأموي في قرطبة، إذ صيره النصارى جملة كنائس "أعدوها لكفرهم وضلالاتهم ومخازن لوضع صلبانهم الذهَبية والفضية والذخائر (...) قبحهم الله وطهر منهم ذلك المسجد وعمره بذكره". [4]

---

[1] كمال بولعسل، رحلة أبي حامد الغرناطي، دراسة في فضاء الرحلة، نوميديا للطباعة والنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص263.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص21.

[3] المصدر نفسه، ص 39.

[4] المصدر نفسه، ص59-60.

بلد النصارى دار كفر وضلال، فالمكناسي يأنف منها، وليس عيش الرهبان تنكبًا عن جادة الصواب فحسب، بل إنه وقوع في الدنس والخبائث: "وشأن هؤلاء الراهبات في عزلتهن مناكر معتكفات عليهن، قد جالوا من المساحقة في مجال مع إبليس حيثما جال، واستغنوا بذلك عن الرجال"[1]. والبابا يحتال في جمع الأموال ومراكمة الثروات بكل سبيل ووسيلة "حيلة على جمع المال المذكور، وهو الذي يحل لهم ويحرم عليهم ويشرع لهم شرائع كفرياتهم على وفق إرادته ويحل لهم نكاح المحرم مثل بنت الأخ، وهي حرام في دينهم"[2]، لهذا حكم عليه بالنتن ومصيره بعد موته مصير الكافر "فإذا مات الباب كبكب في الجحيم وتجزع الحميم".[3]

أنها دار كفر، لأن الغيرة على الحرم، المطلوبة شرعًا تنعدم فيها، ولأن الفسق والرذيلة تشيع فيها "فتجد الرجل جالسا وامرأته أو بنته ترقص مع أجنبي ويناجي بعضهم بعضا خفاء ولا حياء وكلام الناظرين يذهب جفاء ولا يبالي أحد بذلك مع ما هو معلوم فيهم وشائع في بلادهم من الفسق والزنى، ويعرف ذلك بعضهم في بعض ومع ذلك فلا يبالون بشيء فقد جبلوا على عدم الغيرة قبحهم الله وطهر البلاد منهم".[4] هذه المظاهر أدت إلى إطلاق هذه الأحكام حول ديار الكفر فهم "أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق القذارة والنجاسة بهم باعتبارهما يتعارضان مع قيم الطهارة الإسلامية".[5]

وهي بلاد ضلال، لأنها لا تعرف الشرع ولا يكون الحكم فيها مما شرع الله، فهي بلد "الطاغية"، بلد النصارى دار كفر وضلال، لأن المبادئ الصحيحة للدين المسيحي في يد البابا، فتناول الصيام عند المسيحين، وبين كيف كان يتدخل رجال الدين ليزيدوا أو ينقصوا في مدته حتى يتطابق يوم العيد مع يوم الأحد.

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص207.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص110.

[3] المصدر نفسه، ص110.

[4] المصدر نفسه، ص161.

[5] عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2001، ص76.

وأظهر الرحّالة الطرق التي ينهجها البابا ليُعفي المؤمن المسيحّي من هذا الصيام: "لكن بشرط أن يشتري كل فرد من النصارة البولة وهو إذن البابا أكل البياض ... فنجد النصارى كل واحد يدفع قدرا معلوما"[1] واستغل ابن عثمان هذه المناسبة ليهاجم المسيحين والبابا، وإن بعض تصرفاته مخالفة للمبادئ وتعاليم المسيحية فقد "يحل لهم نكاح لمحارم مثل بنت الأخت وهي حرام في دينهم...، وقد رأيت حاكم قالص تزوج بنت أخته، فهم أتبع من ظله وأطوع من نعله"، تحضر الأنا، أو الهوية الثقافية العربية الإسلامية، كأداة للمقارنة بين ما لدى الأنا، وبين ما لدى الغير من قيم، خصوصا عندما يتعلق الأمر بقضايا دينية، ويتجاوز الرحّالة الوصف الخارجي، إلى محاكمة ثقافة الغير، انطلاقا من ثقافته ونسقه الديني؛ ذلك لأن علاقة الرحّالة مع القبلي، نادرا ما تكون محايدة.

2- نظرة الدهشة والإعجاب:

نجد الآخر الجغرافي- البعد الجغرافي- فالأنا عندما تنظر إلى الآخر على أن ينتمي إلى مكان أو بلد آخر فإنّ (الآخر) يصير بذلك أجنبيا[2] ولذلك فإنّ الحيز الجغرافي له دور كبير في تقريب أواصر المعرفة وتوثيقها ونفي الغموض، ورحلة المغربي من مغرب العالم الإسلامي إلى أوروبا هي من باب الالتحام والتقارب وتبادل الخبرات فالغربي يعد آخرًا بالنسبة للمغربي، فالآخر لا يقتصر على المختلف عرقيا أو حضاريا بل نراه يتشكل في صورة المختلف فكريا، أو عقائديا، وفي الوقت نفسه يتمثل في الذي ينتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين، وهنا يأتي الاختلاف وتبلور الآخر في هيئة فكرية، أو عقدية، أو حتّى مذهبية. [3]

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص109، 110.

[2] ينظر: بيار باولو دوناتي، صورة الآخر في العلاقة: مواطن/ أجنبي، في صورة الآخر الغربي ناظرا ومنظورا إليه، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999، ص129.

[3] المرجع نفسه، ص129.

ولم تخل نظرة المغربي إلى الآخر من الانحياز والتنافر، حيث تحكم نظرته إلى نزعته العاطفية وسطوة المكان في فؤاده، وتمتد صورة الآخر عند الرحّالة المغربي لتطال كلّ ما يجافي فكره وعاداته، وتقاليده، وسياسته، وثقافته.

الرحلة تتوخى الجمع بين الإفادة،إذ تخبر عما تراه ،والإمتاع لأنها تسعى أن ترصد ما تراه "عجيبا" و"غريبا" وهي كذلك لأن الرحّالة، أيا كان تكوينه المعرفي وأيا كانت أذواقه وعقيدته وانتماءاته، وإن تباينت الحوافز في الرحلة فإنّ الرحّالة يتقمص شخصية القاص أو السارد، هي كذلك لأن الرحّالة يندرج في عالم السرد والحكي ويخضع لمنطقها، ولا اعتبار بوعيه الكامل لما يقوم به عن وعي ودراية أو ما كان منه عفوا فهو لا يكاد ينتبه إلى ما يقوم به فعلاً، وهي كذلك أخيرا، لأن الرحلة ترسم عالما خاصا بها مختلفا، بالضرورة عن العالم الذي تقول إنها تتحدث عنه بالوصف والإخبار، نستنتج أن السرد الرحلي له خصوصياته المميزة له من أنواع السرد الأخرى، "فهو يتوخى إنتاج الحقيقة، حقيقة ما. وإن كان في كل كتابة، ليس هناك تملك فعلي للحقيقة، ليس هناك إلا الفانتاسم الاستيهام، إلا الرغبة في تملك الحقيقة دون أن يكون هناك معنى حقيقي".[1]

وفي الأزمنة القديمة كانت الذاكرة هي الوسيلة الأساس في تسجيل المشاهدات ونقل الأخبار وتظل الكتابة والتدوين أمرين ثانويين وأن المعول عليه الحفظ والذاكرة، لذلك كانت الكتابة عند الرحّالة تذكرا واستعادة لوقائع ومشاهدات قد يكون مضى عليها في بعض الأحيان زمن طويل لا تخلو فيه الذاكرة من التعرض لآفة النسيان أو جعل الوقائع تضطرب في تسلسلها والتواريخ تختلط مع بعضها البعض، ولا تخلو بطبيعة الأمر من جعل انطباعات الأمس تمتزج بمشاعر اليوم وتختلط بها، إن الناظم بين الرحلتين، مع اختلاف زمانيهما، هو وجود الرحّالة ذاته أو هو، بالأحرى، ذاتيته التي لا يملك أن ينفك عنها، وتلك الذاتية تتدخل ضرورة في عمل الانتقاء والاختيار، وبعبارة أخرى فإن "الثقافة" التي لا يملك الرحّالة أن يطرحها جانبا، حين سفره، تظل ملازمة له فاعلة فيه، حية وحاضرة وكل ما يشاهده يعبر من خلالها وكل ما يتم الإخبار عنه يتم عبر الموازين والمعايير التي تشرعها تلك

(1) فريد الزاهي، "المُمانعة والفتنة"، ص 174.

الثقافة، قد تكون الرحلة مادة لمعرفة جغرافية أو مصدرا في المعرفة التاريخية ولكن ذلك يظل جانبيا ومحدودا من وجه أول ويظل أسير انطباعات الرحّالة وتقديره ونزواته من وجه ثان.

إن المكناسي المتشبع بالتربية الدينية، الوافد من دار الإسلام، لم يستشعر -ولو مرة واحدة – الحاجة إلى شرح السبب الذي يحدوه إلى إطلاق نعت الطاغية على ملك اسبانيا، بالرغم من إعجابه الخفي بمظاهر عدله وحسن سيرته، بل وإلى الإلتزام بإطلاق ذلك النعت على ملك نابولي فيما هو يسجل علامات باهرة على تواضعه: "وقد أخبرت أنه إذا دخل بعض جنانه يترع الفؤوس من أيدي الخدمة ويخدم بيده، ويلزم كل من معه من الأكابر أن يخدم (...) فإذا ركب في البحر أمسك المجادف من جملة الملاحين".[1]

على أن بلد النصارى، بلد خبرة ومعرفة بأمور الفلاحة: "لهذا الجنس خبرة كبيرة بالفلاحة وتربية الأشجار" كما يسجل ذلك في الإكسير[2] ويؤكد ذلك في رحلته إلى نابولي ومالطة: "وأما ما بها من الخيرات، فحدث عن البحر ولا حرج؛ فالفواكه موجودة فيها في غير إبانها، حتى تجتمع فاكهة السنتين معا".[3]

وهي بلد إتقان وجودة في صناعة السفن، حتى أن السفير ليتعجب من طريقة صنعها وإتقانها ونقلها في البحر "تعويم المراكب" "ومن غريب ما رأينا تعويم المراكب في البحر، فقد استدعانا الطاغية ذات يوم لرؤية ذلك".[4]

وهي بلد لها معرفة بالصناعات العديدة المذهلة، فيصفها المكناسي بقوله تعالى: **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾** [سورة الروم، الآية: **6**]، فصورة الآخر هنا، هو الآخر المقبول نتيجة تقدمه في العلوم والمعارف ومنجزاته الصناعية وتجهيزاته الظرفية ونظامه، وهذا يجعله نموذجا يحتذى به، لقد تحدَّث الغزال والمكناسي عن البوادر الأولى لنشأة

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص203.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص45.

[3] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص220.

[4] المصدر نفسه، ص207.

الصناعة في أوربا خلال القرن الثامن عشر، جاء كلام هذين السفيرين مفصَّلاً عن المؤسسات الصناعية الإسبانية، فدقّق الغزال الكلام بأسلوب لا يخلو من الإعجاب عن صناعة الرخام: "والرخامة كالمرآة في الصفاء والصقالة والبسط، فهذا والله ما يتعجب منه"[1]، وأشار الغزال من جهة أخرى إلى صناعة المرايا[2] وصناعة الحرير[3] بمورسيا وغرناطة، وأطال الكلام عن صناعة الكاغد، حيث تتبّع العملية من جمع المادة الأولية القائمة على خِرق الكتان البالي إلى النهاية التي تتمثل في "إخراج الأوراق من القالب عن طريق وضع زيوف غليظة، يرفع القالب بعمود وتبقى الورقة مبسوطة على الزيف".[4]

وعاد ابن عثمان بدوره إلى هذه الصناعة، وخصص لها صفحات كثيرة سواء في "الإكسير" أو في "البدر السافر"[5]، وركز هذا السفير –من جهة أخرى- على صناعة التبغ، وسمى المصنع بـ (دار عشبة طابة"، فبيَّن أنَّ صناعتها وتجارتها كانتا حكرًا على الملك الإسباني،" لأنَّ نفع هذه العشبة مقصورٌ على عظيمهم مثل الملح وغير ذلك... فلا يقدر أحد أن يتعاطى فيها بيعا ولا شراء، ومن ظهر عليه شيء من ذلك يعاقب العقوبة الكبيرة، رُبَّما ينفى إلى سبتة".[6]

لا ريب أن أطماع الأوربيين في بعض الشعوب المغربية وغيرها من البلاد العربية المجاورة وتوالي مسلسل القرصنة والاسر، هو ما افضى برحالينا السفراء إلى الدخول في سلسلة من المفاوضات تهم افتداء الأسرى المغاربيين وتلمس سبل تقوية الجيش المغربي، درءًا لما يتهدده من الأخطار المحدقة، ولعلّ هذا ما يفيده بوضوح الهدف الذي سطره أحمد بن المهدي الغزال، منذ

---

[1] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص115.

[2] المصدر نفسه، ص136، 137.

[3] المصدر نفسه، ص177.

[4] المصدر نفسه، ص198.

[5] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص138،200، 199- الإكسير في فكاك الأسير، ص49،147،160.

[6] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص46، 47.

الخطاب الاستهلالي لرحلته ألا وهي "فكاك الأسارى من المسلمين وإنقاذهم من العذاب، وجلب ما يستعان به على الجهاد، من بارود ومدافع وآلة السفن من بلادهم".[1]

وقد وجد الغزال نظام العسكر الإسباني "في حالة من العجب"[2] جعلته يؤكد شعوره هذا في قوله: "وذلك ما يتعجب منه"، ولا تخفى في هذا السياق دلالة وصف الدار التي تصنع فيها المدافع والقراريط بإشبيلية،[3] وعلى الرغم من هذه الإشارات وغيرها، نرى أن محقق الرحلة الباحث إسماعيل العربي قد اندهش من "قلة اكتراث أحمد بن الغزال بما شاهده من مظاهر التقدم التقني الّذي أحرزته إسبانيا، ولاسيما في مجال صنع الأسلحة الحربية"[4]، فقد أعرض الغزال عن كلّ ما من شأنه إظهار القوة العسكرية للخصم، وهذا مرده إلى أن الاعتداد بالنفس مازال عملة رائجة في هذه الإبان، لم يتضعضع فيه الإيمان بالذات وقدرتها على رد العدوان أو المهادنة.

وأما مع ابن عثمان المكناسي سيخف هذا الإحساس بشكل طفيف، فهو من جهته معجب بطرقهم في التحصن[5]، وبكثرة العدة[6] والعدد وبشدة اعتنائهم بالقوة البحرية[7] وكذا بحسن الضبط[8] لكنّه من جهة أخرى ينقل صورة تقطر زراية بهذا الجيش المدجج الّذي لا يفارقه "الرعب" و"الفَرَق" ليلا ونهارا، و"كلّ ما ذكر من التحصن لم تطمئن به نفوسهم من شدة ما ألقى الله تعالى من الرعب في قلوبهم ظفر الله بهم المسلمين وجعلهم فيئا وغنيمة لهم بمنه وكرمه"[9]، وبعد أن وصف عسكرهم وأسلحتهم قال: "ومع كثرة هذه الإقامة والعدة والتحصن تبيت

---

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص35- 36.

(2) المصدر نفسه، ص50.

(3) المصدر نفسه، ص87- 88.

(4) المصدر نفسه، ص16.

(5) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص10- 11- 12.

(6) المصدر نفسه، ص49.

(7) المصدر نفسه، ص162.

(8) المصدر نفسه، ص120.

(9) المصدر نفسه، ص12.

حرسهم يصيحون بالليل من شدة الفرق والرعب الّذي خامر عقولهم، استأصل الله شأفتهم وأسكت قامتهم وطهر منهم البلاد".[1]

وتكلم عن صناعة الأسلحة مع تركيز خاص منه على الابتكارات: "وقد أرَوْنا أيضا قرب الوادي دارا جديدة أحدثها الطاغية، ولا زالت الخدمة بالماء، وهي دار كبيرة بقصد خدمة العدة، ومن غريب ما رأيت من ذلك مدفع كبير مصنوع من الجلد، معمول على عجلات كانوا يخرجون به البارود عند ظهور صنعه، والحاصر إتقانهم واعتناؤهم بأمور الدنيا أمر عجب **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾**[سورة الروم، الآية: 6.]".[2]

أما حديثه عن المسرح، حيث يعتبره أيضا ملمحا من ملامح المدنية الغربية، على المستوى الثقافي ونظرا لجدته في عين الرحالين المغاربة، نصادف اهتماما مبكرا بخصوصيته غْبر المألوفة قلبًا وقالبًا، فمنذ أواخر العقد السادس من القرن الثامن عشر، خط أحمد بن المهدي الغزال شهادة إعجاب بالمسرح في مدينة المنور **Manouar** بالديار الاسبانية "ومن أعجب ما رأيت عندهم بنية ما ظننت فيها عمرها تسعة أعوام، وقد أحييت الليل كله بالغناء بين أهل الموسيقى، ثمّ أخذت في الرقص بطريقة غير معهودة عندهم، ثمّ باشرت عود الطرب بيدها، ولما قضيت منه الغرض، أسكتت المعلمين ثمّ قامت على قدمها خاطبة في القوم، والكل في غاية الإنصات لها، وجعلت محارة تدمع عينها، وتارة تضرب بيدها على صدرها، وتارة تنقبض وتارة تنبسط. ومما يستغرب منه أيضا أنّها تسرد ما تمليه على القوم بسرعة، و لم يصحبها توقف ولا تلجلج، واستمرت على تلك الحالة ما يقرب من ساعة فكشف الغيب أن ما كانت تحدث به، هو محفوظ من كتاب عندهم كالعنترية وهم يسمونه بالكوميديا، والكوميديا عبارة عن دار هي محل جمعهم للنزهة والفرجة، يجتمع فيها الرفيع والوضيع من قرب المغرب إلى نصف الليل على التأييد وللدار طبقات عديدة ومقاعد مطلة على صحن الدار، ولا تجد المرأة ولا بنية بهذا المحل إلا وبيدها كراسة من الخرافة الذي هي على ظهر قلب هذه المحدث عنها".[3]

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص14.

[2] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص162.

[3] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص174- 175.

وإذا كانت "الكوميديا" في مخيال رحالتنا ومتلقيه شيئا قريبا من "العنترية" فهذا ضرب من تكييف الحداثة مع التراث، حتّى يتم تبرير الانبهار بهذا المكون الثقافي الغربي من خلال الشبيه والنظير، لكن ما لا شبيه له ولا نظير هو ما وقف عليه في الجزيرات من غناء ورقص للرجال مع النساء. لذلك تراه بعد أن فرغ من الوصف يقول: "وانصرفوا عنا، ونحن نحمد الله على نظافة ديننا وطهارته"[(1)]، ورغم استحسانه لأصواتهن التي هي في سمعه "أرق من الرباب".[(2)]

واعتبارا لهذا المنغص نفسه فضل معاصره محمد بن عثمان المكناسي رفض مراودته المتكررة كي يقبل على "دار الكميدية" (المسرح) بإسبانيا فامتنع عن الاستسلام لغواية فن فتنه حدَّ الإعجاب الشديد بطربه ورقصه وخياله: "وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والبناآت والحيوانات التي تخيل للناظر كأنّها قائمة الذات، ومن آلات الطرب والرقص ما لا يكيف، فجلست معهم شيئا ما وانصرفت إلى الدار التي نحن فيها"[(3)] ومرة أخرى يؤكد هذا الامتناع الأقرب إلى التمنع: "امتنعت من التوجه إليها وراودونا مرارا فأبيت".[(4)]

تأتي زيارات السفير المكناسي العديدة للمسرح ثم الأوبرا، في حالة من الضيق وعدم المبالاة وضعف الاهتمام، وهذا ما يشي به الحال في الإكسير عند ذهابه الوحيد إلى المسرح، أو زياراته المتكررة إلى دار الأوبرا.

أما ذهابه إلى المسرح، في الإكسير فقد كان خضوعا لضغوط معنوية لم يكن أن يتخلص منها رغم محاولاته: "هيئوا دارا بالقرب منها للفرجة تسمى الكميدية، وطلبوا منا أن أتوجه إليها حتى أنظرها فامتنعت من التوجه إليها، وراودونا مرارا فأبيت فورد علينا نصراني له معرفة بنا (...) فقال لي أن الحاكم وأهل البلد صنعوا هذه الفرجة بقصدك وإكرامًا لك وتعظيما لسيدنا المنصور بالله وقد صرفوا عليها مالا كثيرا، وليس هذا وقت صنعة هذه الفرجة، وإنما جعلت اليوم بسببك فلا يمكن لك إلا أن تجيبهم وتسعفهم فبينما نحن كذلك، إذ أقبل الحاكم والقاضي وأعيان البلد

---

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص23- 24.

(4) المصدر نفسه، ص23.

يستدعوننا، فما أمكنني إلا أن توجهت معهم"[1]، وهو على نحو ما نقرأ في "البدر السافر" خضوع لضرورة ليس إلى دفعها من سبيل "فقد بعث إلينا حاكم البلد مع جامعة من الأعيان وقال: إننا هيأنا اليوم فرجة بالليل ونريد منك أن تحضرها، فثقل عليّ ذلك ثم تأملت وعلمت أن القوم إنما صنعوا ما صنعوا بقصد إكرامنا، والتنويه بقدر سيدنا المنصور إمامنا، فتعينت مساعفتهم، ولا تناسب مخالفتهم وإلا تتطرق الألسنة بما قيل فيمن لا يقبل الكرامة ولا يألونه عتابا ولا ملامة".[2]

والظاهر في تردد المكناسي على الأوبرا هو إلحاح ملك نابولي، ابن ملك إسبانيا كارلوس الثالث الذي عرفه المكناسي في اسبانيا، كان يعشق الأوبرا عشقاً شديدًا "وقد ترددنا إلى هذه الديار مرارا، حيث كان يتوجه إليها الطاغية"، "وبين العشاءين، ورد رسولُ الطاغية، وقال: إن الطاغية يريد أن يتوجه إلى رؤية الفرجة ويجب أن تتقدم أمامه".[3]

أما وصفه للمسرح فقد كان حديثا مقتضبًا في ذهابه إليه، للمرة الأولى، في اسبانيا: "فإذا بدار عظيمة لها أربع طبقات، قد أوقدوا فيها من الشمع ما لا يعد ولا يحصى وأصحاب آلات الطرب والموسيقى في سفلي الدار"[4]، أما في "البدر السافر" فهو يميل إلى الوصف الدقيق، وخاصة مع إرتياده المتكرر لدار الأوبرا في نابولي يقول: "براح متسع مرتفع عن الأرض بنحو نصف قامة مفروش بالخشب، وهو موضع اللعب والفرجة، وقد أرخوا عليه ساترا حائلاً بينه وبين من في الدار"[5] ويكمل الوصف "وبقوا كذلك كلما لعبوا أرخوا ذلك الساتر فيصفر الصافر ويرفع فيكشف عن أشكال وبنايات مغايرات لما تقدم، وكل ذلك إنما هو تخيلات ما عدى الآداميين فهم حقيقة".[6]

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير ، ص23.

[2] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص231.

[3] المصدر نفسه، ص185.

[4] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص23.

[5] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص185.

[6] المصدر نفسه، ص186.

نذكر أن من بين المؤسسات أو الإنشاءات التي أوردها وصفه للبنك[1]، فرغم أنه مشهد جديد لديه لم يكن له به سابق معرفة، ولكنه يكتفي بالحديث عن الرهن وما يراه من الأشياء المحجوزة أو التي تكون موضع الرهن؛ ثم لا تجد لذلك أثر في نفسه سواء سلبي أو إيجابي كأنه يقف مؤقتا لا مبالي ولا مكترث.

وينقلنا إلى القصر الملكي بنابولي أو دار الطاغية فيصفها "خزانة كبيرة موضوع فيها الغرائب، فأغرب ما رأينا في ذلك حجرا واحدا صغيرا أصغر من الأكف فيه ثلاث صور من الخيل (...)، واتفقنا على الرجوع مرة أخرى لنشفي الغليل في تلك العجائب"[2]، هذه الجملة الأخيرة توحي بتعجبه من غرابة ما شاهده في ذلك القصر الذي جمع فيه صاحبه من غرائب الدنيا وعجائبها.

مشاهدات الرحّالة في "الإكسير" أو "البدر السافر" وزياراته للمتاحف، والمعامل، وحدائق الحيوانات والمسارح، ومصانع السلاح، والورق، ودار البريد، وحلبة مصارعة الثيران، والمنتزهات والحدائق... كل هذه المشاهدات الكثيرة المتنوعة ما هي إلا الجزء اليسير من صفحات الرحلتين رغم كثرة تنقله في نابولي ومالطة والمدن والقرى الاسبانية.

3- الإعجاب بالأبنية:

خصص الغزال لموضوع الأبنية مكانة هامة، في مؤلفه، فنراه يدقق في أوصافه للمدن التي زارها، حيث يبدي الإعجاب يقول مثلا: "ولما انتهينا إلى الدار المعينة لنزولنا، رأينا بها ما يتعجب منه من إتقان البنيان وارتفاعه، وتعدد الغرف والمقاعد وتزينها بأنواع الديباج والستور المرقومة بالذهب والفرش المنتخبة بمقاعد للنوم هي غير المقاعد المعدة للجمع والملاقاة بالقوم".[3]

وانفرد بذكر تفاصيل عن طرق في التشييد، أثارت إعجابه بمدينة قالص: "فلنذكر صفة المدينة في البناء.... وديارها مستوية في البنيان، وكان المهندس خط جميعها في وقت واحد، قسمها أرباعا وبنى بكل ربع عدة ديار، الفاصل بين كل تربيعة طريق محيطة بها نافذة بعضها لبعض واتصال الديار بها، أي التي تليها من أحد جهاتها الأربع والثلاث جهات من كل دار موالية للأزقة

---

(1) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص191.

(2) المصدر نفسه، ص218-219.

(3) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص61، 62.

استوعبها شراجيب وشبابيك. وهذه الديار جميعها من الحجر المنجور والطين الذي بين الحجر شيء قليل بحيث إذا هدت الدار لا يوجد بها من التراب قدر ما يحمله الحمل ولا تجد دارا إلا بها متره في غاية العلوّ".[1]

أعجب السفراء أيضا بظاهرة التكامل والتعاضد الاجتماعي داخل أوروبا، فأشار الغزال إلى وجود إثنتي عشرة مؤسسة اجتماعية في مدريد وحدها، تسهر هذه الدور على التكفل بالعجزة والمعوزين، وتقدم لهم الخدمات الصحية اللازمة: " وقد ذكروا لنا أن هذا الأسبيطال هو واحد من إثنى عشر(...) بهذه المدينة"[2]، ولاحظ أن القيمين على هذه المؤسسات يرعون المرضى والعجزة ويحسنون إليهم ويقدمون لهم الأكل والشرب ويسهرون على تنقية أثواب هؤلاء وتطهير أماكنهم[3]، كما أشار ابن عثمان، من وجهته إلى وجود مؤسسات اجتماعية في مناطق أوربية أخرى، كما هو شان دار الأرامل والأيتام بمدينة نابلي: "ومن جميل آثار هذه المدينة الكافرة أننا دخلنا ذات يوم إلى دار معينة للفقراء والمساكين، أنشاها كارلوس طرسيرو ملك إصبانية لما كان في نابل، ولازالت الخدمة بها إلى الآن (...) وهذه الدار(...) لليتامى والأرامل الذين ليس عندهم من يكفلهم، وعين أقواما يبحثون عنهم في الأزقة ويأتون بهم إلى هذه الدار وبها جميع الحرف والصنائع فكل واحد يتعلم ما تميل إليه نفسه، والطاغية يقوم بمئونتهم من أكل وشرب وكسوة".[4]

4- الإنشداد إلى الماضي:

كانت هاتان الرحلتان للغزال والمكناسي فرصة انطلقا عبرها من مشاهداتهما، ليعودا إلى الماضي العربي في الأندلس، وبهذا قاما برحلتين في رحلة واحدة، رحلة فعلية في الحاضر ورحلة رمزية في التاريخ العربي الإسلامي بالأندلس، الأولى أديا فيها مهمة رسمية، والثانية شخصية حاولا فيها تقصي الآثار العربية الإسلامية بالأندلس، وبهذا كانت الرحلة نحو الآخر هي في جوهرها إعادة

---

[1] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص220.

[2] المصدر نفسه، ص154.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، 211، 212.

لاكتشاف الذّات، خاصة أن ضمير الجمع السائد في هذا النوع من الرّحلات يعكس هوية ثقافية قبل أن يعكس ممارسة سردية محدّدة.

ولعل هذا ما يُفسر ازدواجية التلقي في الرحلة المتّجهة إلى الخارج، ذلك أن السارد في هذا النوع من الرّحلات، يُوجه خطابه إلى:

أ- متلقٍ يشاركه في مرجعيته الدينية والفكرية والوجدانية، (الأنا نحو الأنا).

ب- متلقٍ مختلف عنه ذو مرجعية محدودة وهوية مضادة.

تظهر ملامح هذه المواجهة الحضارية ومؤشراتها فيما بين ذات "الأنا"، وذات الآخر، تمت بين المؤسسات الإسلامية والمؤسسات "النصرانية"، فقد وقف كل من الغزال، والمكناسي طويلا عند الكلام عن المآثر الإسلامية التي كانت لا تزال موجودة في إسبانيا، واستعملا في أسلوبهما عبارات الأسى والأسف وكانا ينهيان كلامهما عن هذه المآثر بعبارة: "أعادها الله للإسلام"، وعموما كان يغلب أسلوب المفاضلة على كتابة هذين السفيرين كلما تعلق الأمر بـــ "أنا هما الثقافية" مقارنة بثقافة الآخر المسيحية، فبقدر ما كان "الأنا" أصيلا وقويا، كان الآخر مبتذلاً وحقيرًا، وكثير ما يرجع المؤلف إلى الماضي الإسلامي المجيد ليذكر بعظمة الإسلام والمسلمين وقوتهم: "ولما أشرفنا على المدينة (قرطبة) من ربوة، وشاهدنا ما شاهدناه من تشييد ديارها، وصعود مأذنتها، وتمييز جامعها الأعظم لعلوه عن جميع المباني، واستدارتها بالسور الإسلامي، وجدنا في نفوسنا من الأسف عليها ما ضاقت أرواحنا من أجله! كيف وقد تذكرنا من كان بها من المسلمين رحمهم الله. فالأمر لله من قبل ومن بعد! نسأل الله تعالى أن يعيدها دار الإسلام".[1]

كان الغزال يترعج ويثور لرؤية اسم الله المكتوب بالعربية في متناول أيدي الكفار: "وقد عبرنا أجرة بباب عتبة بعض المقاعد يسكنها الكفار ومكتوب فيها: (لا غالب إلا الله)، فلم نبرح من هناك إلى أن قلعت وألقيت بأعلى موضع بسقف المقعد الذي وجدت فيه"[2]، و لم ينفرد الغزال بهذا الموقف، بل تبناه المكناسي بدوره، إذ كان يهاجم النصارى الذين شوهوا المآثر الإسلامية أو حولوها إلى معالم مسيحية، وأشار إلى ذلك عندما تكلم عن مدينة سبتة: "وما رأيت في سبتة من

[1] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص206.

آثار المسلمين الا المنار وقد جعلوا فيه أعداء الله ناقوسا لا ينقرون فيه الا إذا كانت الحرب وباب الكنيسة من عمل المسلمين رحمهم الله وبإزائه منار صغير من عمل المسلمين أيضا". [1]

كما أشار ابن عثمان –من جهة أخرى- إلى وجود رخامة مكتوب عليها آيات قرآنية[2]، فرفعها وغسلها وطلب من الحاكم أن يعطيها إياه، تبرز هذه التصرفات التي صدرت عن الغزال والمكناسي طبيعة الجو الذي كان سائدا فيما بين الإسلام والمسيحية، والذي كان يتجسد في رفض "الآخر" الثقافي والديني.

وكثيرا ما كان السفراء يقحمون أنفسهم في مناقشات يتضح من خلالها التعارض الحاصل فيما بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية، وكان المكناسي مكثرا من الأسئلة للذين يرافقونه، وغالبا ما كان ينتهي النقاش بين الطرفين إلى باب مسدود بسبب اتخاذ المواقف المسبقة؛ أجرى المكناسي حوارًا مع ترجمان الملك الإسلامي بمدريد في مواضع ذات طبيعة دينية، وكان هذا الترجمان يتقن اللغة العربية على لسان المشارقة على حد قول ابن عثمان، وما إن انطلق النقاش، حتى احتد الجدل فيه، فلجأ السفير المغربي إلى توقيف الحوار قائلا: "وقد جرى الكلام بيني وبينه ذات يوم في شأن المسيح عليه السلام... فصمم الكافر على كفره"[3] ولم يقف ابن عثمان عند هذه الحالة، بل جدد التجربة مع راهب كان يرافقه في جامع قرطبة حول موضوع قتل المسيح.[4]

ومن خلال هذه النماذج يتضح أن السفراء المغاربة بقوا منحصرين في أسلوب المفاضلة، لأنهم كانوا يستحضرون النموذج الإسلامي، وبهذا جاءت تقاييدهم مشحونة بالأحكام المسبقة ومتخذة لأساليب المفاضلة والإقناع، وعبرت بطرق مختلفة عن وجود تعارض حضاري واضح فيما بين "الأنا" الإسلامي والآخر المسيحي.

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص15.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص115- 116.

[4] المصدر نفسه، ص60.

5- الشعور بالاعتزاز:

تكلم الغزال عن معاناة الإسبانييِّن من الحصار المغربي، وكان يتناول المسألة بنوع من الافتخار والاعتزاز لأنه رأى فيها وسيلة ناجعة لمضايقة الوجود الإسباني: "وقد زاحمهم المسلمون –يقول الغزال- في البر، حتى أن بينهم وبين المدينة قدر المرمى بالحجارة"(1)، ورأي المؤلف في هذه المزاحمة عزة للإسلام، وازداد افتخاره لما طلب الحاكم الإسباني من الوفد المغربي التدخل لدى المجاهدين ليكفوا عن تضييق الخناق على سبتة، ورأي الغزال في ذلك ربما خلاص المدينة، ولأجل هذا، وجب التبرك بالأماكن وبالمجاهدين المرابطين: "وكانت مدى إقامتنا بالمدينة ستة أيام، وكنا في أيام الإقامة نتعاهد الأماكن التي بها المجاهدون المرابطون على المدينة تبركا بها فنخرج من الباب المقابلة للمرابطين التي بها الخمسمائة من الشلطاظ، فنجدهم واقفين على قدم في عستهم والمسلمون في مقابلتهم بنحو الأربعين نسمة"(2)، في جميع جولاته لم يتوان المكناسي عن التذكير بهويته الإسلامية وبما تستلزمه تلك الهوية من مراعاة الدين قواعدً وسلوكًا، لا يريد ابن عثمان أن ينسى لحظة واحدة أنه ينتقل في تلك البلاد مبعوثا من قبل أمير المؤمنين الملك، مبعوثا في سفارة.

فيسترسل في الحديث عن التعظيم والإجلال الذي لقيه من قبل الملك الإسباني في "الإكسير" أو من قبل ملوك نابولي ومالطة في "البدر السافر" لدرجة اِعتقادنا أن همَّ السفير الوحيد هو سرد الجزئيات والتفاصيل التي تشي بحفاوة الاستقبال وحرارته من أجل إقناع القارئ بها.(3)

فيذكر السفير المكناسي، أول ما يذكر من مظاهر التعظيم والتبجيل التي أحيطت السفارة بها، أنه لابد للوافد على بلادهم من "الكرنطينة" أي قضاء مدة أربعين يوما من الحجز الصحي بقصد التأكد من السلامة من الوباء، ولابد له من مراعاة قواعد صارمة دقيقة في ذلك، أما هو والمرافقون معه، فمن مهابة سيدنا ومولانا وعلّو قدره ومنصبه لم يجعلوا لنا شيئًا من ذلك.

---

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص54.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) ينظر: المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص09،10،28،29،33،34،98، وينظر: البدر السافر لهداية المسافر، ص111، 116، 130، 134، 135، 163 166، 169، 171.

"فأدخلونا المدينة وأنزلونا بدار هي أفضل ديارهم منسوبة إلى طاغيتهم (...) وقالوا لنا تجعلون الكرنطينة بهذه الدار أربعة عشر يوما فقط على أعين الناس"[1]، فضلا عما صاحب الإقامة من أشكال التعظيم: "في كل يوم يأتي إلينا كبارهم وأعيانهم وحاكمهم ويجلسون معنا ويبحثون عن مقتضياتنا ويتفقدون أحوالنا"، في حين أن القادمين من غيرهم لا ينعمون بمزية من قبيل ذلك.

أما استقبال الناس لهم، في كلّ الأمكنة التي حلّوا بها، فإن السفير يتنعم بلذَّة خاصة في الحديث المسهب عنها: "وصلنا مدينة إشبيلية (...) فلما أشرفنا عليها وجدنا أهلها خرجوا لملاقاتنا بما ينيف على المائتي كدش،* وأما الرجالة فلا يحصون عددا، نساء ورجالا"[2]، ولا يقتصر أمر الاستقبال على عامة الناس، بل يشمل الحكام ووجهاء البلد : "فتقدم إلينا نائب الحاكم، فرحب بنا وأظهر هو وجميع من خرج معه من الأعيان من الفرح والسرور ما لا يُكيَّف وقدم إلينا كدش الحاكم لركوبنا (...) فتوجهنا إلى المدينة ووجدنا الحاكم بعسكره..."[3]؛ "وخرج لملاقاتنا حاكمها وقاضيها وأعيان البلد وخاصتها وعامتها"[4]، بل إن الملك يبعث للسفير بعربة خاصة تحاط بكل المراسيم والشارات التي لا تكون إلا لأعظم العظماء،: "فَقُدِّم إلينا الكدش الذي بعث الطاغية لركوبنا، وركب في الأكداش الأخرى من بقي من أصحابنا، وتقدمت أمامنا طائفة من الخيل مصلتة السيوف، وكانت شعارًا لملكهم مقصورا عليه وبه معروف".[5]

تتعدد الشواهد والأدلة على بهرجة الاستقبال واتساع مداه لتصير إلى التكرار والرتابة في بعض المواطن بيد أن المكناسي حريص كل الحرص على التنبه على أن تعظيم السفير والسفارة إجلالاً للملك وتعظيمًا له: "وقد كان في ذلك اليوم من المطر الغزير ما غمر الأرض، وتجشموا

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص9، 10، وينظر: البدر السافر لهداية المسافر، ص132.

(*) الكدش: مُحرفة عن الكلمة الإسبانية Coche أي العربة.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص33.

[3] المصدر نفسه، ص33- 34.

[4] المصدر نفسه، ص28.

[5] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص167.

مشقة الخروج لملاقاتنا اعتناء وتعظيما لسيدنا ومولانا أعز الله به الإسلام".[1]؛ ويذكر في موطن آخر "ولأهل هذه المدينة (مرسية) بشاشة وطلاقة فقد احتفلوا لملاقاتنا غاية الاحتفال وأجلوا مقدارنا، لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين غاية الإجلال"، "وعادة الطاغية، فيمن يرد عليه من وفود الملوك، أن يضيفه ثلاثة أيام ونحن من شدة اعتنائه بسيدنا ومولانا أمير المؤمنين، أكرم مثوانا وأحسن ضيافتنا إثنى عشر يوما التي قبل الملاقاة"[2]، إن السفير ليشعر من نفسه لذة في سرد ما وجده من إعجاب وبما يجده من علامات العناية والإكرام، فيكون أنه يدعوا على مستقبلية "احتفلوا لملاقاتنا (...) لسيدنا ومولانا (...) نصره الله على القوم الكافرين وجعله قذى في آماقهم وشجى في حلوقهم فقد هيئوا دارا لنزولنا وورد حاكم البلد وأعيانها للسلام علينا..." [3] وهو دائما يرجع حسن الاستقبال لمكانه الملك (محمد بن عبد الله).ويقول أيضا: "وقد بالغ هذا الطاغية في إكرامنا وتعظيمنا كل ذلك تعظيما لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين أعز الله ببقائه الدين فلم يبق متنزه ولا متصيد إلا وأرنا إياه وأمر جميع أكابر دولته بإكرامنا فكانوا يتسابقون لذلك لعلمهم أنهم يستجلبون بذلك إليهم خاطر طاغيتهم".[4]

إن صاحب "الإكسير" و"البدر السافر" لم ينفك، في ثنايا مدوناته كلّها،يتسلله شعور باطن بالقوة والاستعلاء في مقابل شعور باطن محايث بدونية الآخر ونزول مقداره. لكن ما كانت العين تشاهده من صور القوة المادية والارتقاء الحضاري لم يخل من ممازحة الشعور الباطن بقوة الذات وسموها بشعور آخر لا يكاد يبين بِتفوق الآخر وارتفاع شأنه.

النظرة إلى الآخر لها ضوابطها وموجّهاتها، ولكن لها عوائقها أيضا، ذلك ما يكشف لنا عنه ابن عثمان المكناسي في رحلتيه، فما يبدو أنه كان فاعلا في صياغة لحظة القوة والثقة في النفس وحياكة النسيج المحيط لها، خدمة للملك المصلح القوى، والسعي من أجل فكاك الأسرى، والسير في أرض كفر كانت إلى قرون ليست بالغابرة أرض إسلام، وما حظيت به السفارة من رعاية

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص28- 29.

[2] المصدر نفسه، ص84.

[3] المصدر نفسه، ص85.

[4] المصدر نفسه، ص98.

واحتفاء بها، كلُّ هذه كانت عوامل وعناصر في تشكيل النظرة وتعيين قواعدها ومنطقها، ولكن هذه العوامل والعناصر كانت من دواعي التعتيم على النظرة، وقامت عوائق في وجهها تحول بينها وبين النظرة حينا، وتسيء إلى النظرة وتشوهها حينا ثانيا، وتجعلها تضطرب بين الصراحة في الإفصاح عن الرأي وبين الموارية والتردد حينا آخر، وما كان يقف عائقا في رؤية الآخر هو بالضبط ما كان يملأ وعي المكناسي من الإنتشاء بمظاهر التبجيل والتعظيم التي أحيطت سفارته بها انطلاقا من قاعدة مقررة لديه، أو نتيجة لوعي ثقافي يقضي بأن تعظيم السفير والتفنن في إكرامه كناية عن إجلال المرسل واعترافا بعلو مقداره، لذلك فإن السفير لا يكاد يرى، مما يفتح عينيه عليه ويشاهده إلا ما كانت فيه علامات التقدير والتبجيل محورا وبؤرة في الوعي لا يكون ما عداها، مما يحيط بها، سوى هوامش أو إضافات لذلك، فإن ما أمكن أن يراه هو ما فصل من حديثه عن الذات، وحيث كانت مغادرته للذات ومفارقته لها لا تكون إلا إلمامًا أو صدفه، فقد كان أن لا يرى كبير شيء، أو هو لم ير إلا قليلا مما يستحق التدوين والحديث عنه.

6 - قوة الأنا وصورة الآخر:

إن النظر إلى الآخر في رحلتي المكناسي هي نظرة الثقة بالنفس ولحظة القوه من خلال ما دونه السفير في رحلته، صورة الآخر على نحو ما ترتسم في الوعي العربي الإسلامي في المغرب في نهاية القرن الثامن عشر.*

إن صورة الآخر لتظهر نتيجة خضوعها لجانب سيكولوجي قوي وثابت يشكل قاعدتها ويعين منطقها الذاتي الذي يكون تفسيرها، هذه النظرة النابعة من الشعور بالثقة والقوة.

إن طبيعة الارتحال (الانتقال) فرضت تقديم الصورة الملائمة للرحلة الملائمة من خلال الانتصار للمعجم اليومي، هكذا كانت الرحلة السفارية (الدبلوماسية) تقوم على التعارض أو

(*) يجمع أغلب آراء المؤرخين على نعت الملك المغربي محمد بن عبد الله العلوي (محمد الثالث) بالملك المصلح تارة، وبالسلطان القوي تارة أخرى، وهناك عناصر ثلاثة في سياسة الملك الخارجية تعتبر بمثابة المصابيح في إنارة كتابة المكناسي وفي الكشف عن مغزى السفارات التي كونت رحلاته الثلاث، تدويناتها. العنصر الأول، في تلك السياسة هو العمل على تشييد أسطول مغربي قوي يكون قادرا على تأمين الشواطئ ورد هجمات القراصنة، أما العنصر الثاني، الحرص على عقد سلسلة من المعاهدات والاتفاقات مع الدول الغربية، أما العنصر الثالث في تلك السياسة الخارجية فقد كان له شقان اثنان على الأقل، شق أول يتعلق بالعلاقة مع الدولة العثمانية، وشق ثانٍ كان يرجع إلى العلاقات التي ظلت موجودة بين المغرب وإسبانيا خاصة.

التقابل (التشاكل) بين صور (دار الكفر) وصور (دار الإسلام)، وعنصر المفارقة بين العالمين، أنتج صورا للتعجب والتغريب وصورا للأنا وصور للآخر.

إن انتمائها للنمط الدنيوي جعل الرحّالة يركز أساسا على مظاهر الحداثة وهذا بسبب صدام المغرب أو المجتمع الإسلامي مع الغرب، وتجسد ذلك في مظهرين اثنين:

أ: مظهر المنتج (الغرب) المرتكز على إبراز ملامح التفوق الصناعي والتقني

ب: مظهر المستهلك (الأنا) الذي يتأرجح، بين الرفض والقبول، لهذه المستحدثات في سياق انبهاري لم يتمكن الرحّالة من إخفائه بطريقة أو بأخرى.

يعترف الرحّالة بتفوق الغير "الحاصل أمور الدنيا لم يعجزوا في شيء منه"[1] فمن خلال مشاهدته للسيرك والقصور والمسرح والفنادق وغيرها، وكذلك من خلال اطلاعه على دور الصناعة، إلا أن رد فعله تُجَاه هذا التفوق، يؤكد تفوق الغير على الأنا في محاولة إظهار قوته، والتي تجلت في مظاهر الحفاوة التي كان يحظى بها أثناء الاستقبال، والتي يستمدها من قوة السلطان محمد بن عبد الله، وكذلك إحالته إلى بعض استفهامات الآخر التي حرضته على إظهار قوته، "ثم أخذ يستفهمني عن عسكر بلادنا وعن أحواله، فأخبرته بما أنكاه حتى ندم على سؤاله"،[2] وكذلك إبراز الأعمال الهامة التي قام بها السلطان محمد بن عبد الله في علاقته بالنصارى، واسترداد الأسرى المسلمين، واعتبار أن تفوق الآخر -الغير- تفوق دنيوي زائل وأننا نتفوق عليهم دينياً.

7- صورة الآخر النصراني:

لقد رسمت الرّحلات المغاربية صورًا وأشكالاً متنوعة للآخر حملت في إطاراتها كثيرًا من ملامح الآخر، وطبيعة حياته، وأسهمت بشكل لافت في إدراج العربي المغاربي ضمن المنظومة الكونية من خلال الانفتاح على الآخر البعيد، ونقل عدد من عادات وتعاملات الشعوب خارج الحضارة الإسلامية وداخلها، مما أسهم في تفتح عيون المسلمين، وتوسيع مداركهم ومد أفقهم، واستطاع الرحّالة أن يرسموا خارطة التاريخ ويقدّموا للأجيال المتعاقبة صفحات من تاريخ البلدان،

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص209.

[2] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص210.

فزخرت كتب الرّحلات بكثير من الأحداث التي كان لها شأن في التأثير في أنباء ما تبعها من أزمان، مما جعلها تدخل في عداد المصادر التاريخية ذات الغناء الفكري للمؤرخين والدارسين.

نمعن النظر في الصورة التي ترتسم للآخر في "الإكسير" وفي "البدر السافر"، فنجد أن المكناسي لا يأتي على وصف الأشخاص، ويغيب ذلك عن أحاديثه كلها، فإنه لم يرَ أشخاصًا بأعيانهم، ولكن كان يرى النصارى: "دمرهم الله وخذلهم"، وينظر إليهم ككتلة بشرية مجتمعة: "استأصل الله شأفتهم، وأسكت قامتهم وطهر منهم البلاد".[1]

يقول المكناسي: "فأتوا بنصراني أطلعوه إلى مركبينا وقالوا إن هذا النصراني يقضي لكم أغراضكم، لأنه على بصيرة دونكم، المعنى يرينا من يتقصى لنا... هذا حكمه في الظاهر، وأما في الباطن فهو عين وجاسوس".[2]

لذلك فهو لا يتحدث في الرحلتين، عن الوصف الخارجي إلا في ندرة شديدة، بل إنه في الإمكان تعداد مواطن الأحاديث، وهذا م نجده في الإكسير[3]، أما في البدر السافر فيأتي على ذكر ملك نابولي بأنّ "صفته أبيض، طويل، أزرق العينين، أصهب الشعر، حتى شعر حاجبيه وأشفار عينيه، عمره **31** أحد وثلاثون سنة اسمه فرناند الرابع"[4]، ولا اهتمام له ولا احتفاء بالألبسة ولا بنظم العيش مثل آداب المائدة وأنماط الحياة اليومية.

ومما تقدم نشهد أن للجانب الديني حظًا كبيرًا في تقديم الآخر وبوصفه، فقد كان اهتمام الرحّالة منصبًا عليه وإن لاح في الأفق بعض الإشارات التي بثوها في نصوصهم عن بعض العادات الحميدة، و ما ذلك إلاّ من باب إضفاء الموضوعية على نقولهم ومشاهداتهم مثلما يؤكد أن الآخر لا يقدم بوصفه كافرًا، أو خائنًا للمواثيق وفق نظرة أحادية تكيل التهم جزافًا تجاه الآخر.

---

(1) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص130.

(3) المصدر نفسه، ص93، 94، 95.

(4) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص179.

يتحدث عن الكنيسة مع ما يحصل عنده من انقباض أو انبساط، ويذكر الغزال في رحلته الجوامع التي تمّ تحويلها لكنائس ،وهذا ما نجده في مدينة إشبيليا "ثم بوسط المسجد تربيعة بين سواري أربعة متسعة جدًا محجرة بشبابيك من النحاس اتخذوها لمصلاهم وجعلوا بها صلبانهم".[1]

أما المكناسي فيرى في الكنيسة صورة من صور الإعجاب في مجال البناء؛ فيصف في رحلته الإكسير كنيسة الاسكريال بأنها: "إحدى عجائب الدنيا في ارتفاع جدرانها وضخامة بنيانها".[2]

وزيارة المكناسي في رحلته "البدر السافر" لدير سنت- مرتينو، يقول: "ثم دخلنا الكنيسة فإذا بها من العجائب وغرائب الصنائع والتزاويق من الرخام ما يكل القلم عن وصفه".[3] وزيارته لكنيسة بلرم وما رأى بها من غرائب.[4]

لقد كان حضور الآخر الديني حضورًا بارزًا في نصوص الرّحالة المغاربة، وشكل ركيزة مهمة في بناء الصورة الكلية للآخر، وأساسيات تعامله وملامح حياته بشكل عام.

إذن يظهر الآخر من خلال الغرائبي في الرحلات، ونجد يحي الغزال لا يتّردَدُ في إبراز بعض خصائص النّورمان اليومية، وأمير الرحالين ابن بطوطة يؤسس سرده على قوة الإسلام في هذه المرحلة من حيث كونه رسالة للذين لا يدينون بالإسلام من كفار ووثنيين ومثلثين أو مسيحيين.

ويختلف الآخر في قوة الدولة الإسلامية عن ضعفها، لأن في مرحلة القوة والازدهار كان (الآخر) موضوعا للحكي والإثارة والمتعة من جهة وموضوعًا، من جهة ثانية للإصلاح والنقد من منطلق الإسلام الكوني.

أما في مرحلة الضعف الإسلامي، فإن (الآخر) أصبح محطّ الدّهشة والانبهار أحيانا، ومحط تسليم واعتراف، أحيانا أخرى تتجلى هذه الدّهشة في الصناعة والعمران وإخضاع الطبيعة.

---

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص84، 85.

(2) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص123.

(3) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص213.

(4) المصدر نفسه، ص213.

8- صورة المرأة في الرّحلات السفارية:

لقد أولى السفراء للمرأة مكانة متميزة في كتاباتهم، وربطوا قضاياها بقضايا المجتمعات الأوروبية وعالجوها من منطلقات إسلامية، حيث يقدم المتن الرحلي، في ما يخص التمثيلات حول المرأة أو ما يرتبط بتلك التمثيلات، تمظهرات وتجليات شتى بعضها جواني متخفي وراء تصرفات تتطلب الغوص في عمقها وتفكيك أبعادها، وأخرى وإن كان الرحّالة يقدمها على أنها وفية في نقل المشاهد، إلا أنها قابلة لكل تأويل أو فهم مغاير وربما لتأويلات عدة، بالإضافة إلى وجود وسيط بين الأنا والآخر لا يمكن إبطال توجيهه للفهم وتأثيره سلبا أو إيجابا على توجيه الخطاب وهو المترجم، ونلمس الحضور القوى للمترجمين في كل النصوص، الأمر الذي يؤكد جهل الرحّالة الغة الآخر.تدل بعض النصوص على ذلك: "فإذا بأسوار المدينة وسطوح الديار مملوءة نساء ورجالا وصبيانا، وأصواتهم مرتفعة، لم نفقه ما يقولون"،[1] ويقول أيضا "وقد تزين ولبسن أفخر الثياب، وما زال الترجمان يترجم على لسانهن بالسلام والترحيب، فنرد عليهن بما لابد منه"،[2] وفي موضع آخر "ولما أشرفنا على سفلي الدار وجدناها كالجراد المنتشر بالصبيان وهم يصيحون، فسألت الترجمان عما يقولون، فقال: إنهم يطلبون منك أن تشفع فيهم إلى المعلمين ليسرحوهم، فبعثنا إلى المعلمين بذلك فسرحوهم ثلاثة أيام".[3]

تعرض هذه الرحلات ظاهرة الاختلاط ووجود المرأة في الفضاء الخارجي، وتتم تعليقات الرحالة على استغرابهم للظاهرة ورفضهم لها واعتبارها خروجا عن الدين وتعبيرا عن الانحلال وتفسخ القيم ،يقول الغزال: "وللنسوة رغبة وغبطة في الحديث والمنادمة مع غير أزواجهن في الجماعة والخلوة، ولا حجر عليهن في ذهابهن حين شئن. وقد يأتي نصراني داره فيجد امرأته أو ابنته أو أخته مع نصراني غيره أجنبي يشربون وبعضهم متكئ على بعض، فينشرح لذلك، ويرد الجميل للنصراني المنادم لزوجته أو غيرها من محارمه، على ما قيل. والذي يؤيد ذلك ما شاهدناه

---

[1] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص47.

[2] المصدر نفسه، ص52.

[3] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص244.

من أعيانهم حيث حللنا بلادهم من استئذانهم لدخول نسائهم علينا بقصد السلام. فذلك عندهم من الأمر الأكيد المحتم، فلم يسعنا إلا الإيجاب، فدخل علينا عدة منهن، وجلسن على الشليات".(1) ويقول المكناسي: "ذلك أن لهؤلاء الأكابر دار يجتمعون فيها نساء ورجالا كل ليلة بقصد التآنس والمحادثة"(2)، ويقول أيضا: "فإذا بتلك الدار كل من له بال وشان منهم حتى امتلات الدار نساءً ورجالاً (...) وأدخلوا أصحاب الموسيقى وأخذوا في استعمالها وغنين وغنت الفتيات من الضامات بأصوات حسان ورقة ألحان، فقلت لهم قد لحقنا تعب اليوم، وأنتم مخيرون في تتميم عملكم أو انصراف إلى منازلكم فقالوا: اخترنا الأمر الأول وعليه المعول، فتركتهم مختلطين نساء ورجالا، وأبو مرة لإيالوهم خبالا".(3)

رفض الرحّالة خلوة الرجال بالنساء، ومقاسمتهم الحديث والتتره والسهر، والغناء والرقص، وهن كاشفات أجسادهن. إضافة لظاهرة عدم مبالاة الأزواج اتجاه تصرفات النساء المتحررات حد الفوضى، ويرجع الرحّالة ذلك إلى عادات هؤلاء وقوانينهم.

أما ممارسة النساء للتجارة مع الرجال، وممارسة بعض الحرف، يقول المكناسي: "وأسواق مدريد عَامرة مشحونة بأهل الحرف والصنائع والتجارة والبضائع وجل باعتها النساء".(4) ويقول أيضا:"وأرونا مواضع نسج الحرير وعندهم من مرماته على اختلاف أنواعه وأشكاله عدد كثيرا ومن غريب ضبط هؤلاء الكفرة وتبصرهم بأمور دنياهم أن جمعوا في هذه الدار من الصبيان اليتامى والأرامل عددا كثيرا وكلهم هنالك بقصد أن يتعلموا الصنعة، وكل واحد من اليتامى يخدم الصنعة التي يريد والطاغية ينفق عليهم في مأكلهم وملبسهم وسائر مؤنهم إلى أن يتعلموا من الصنعة ما يقوم بمعاشهم".(5)

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص52.

(2) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص238.

(3) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص184.

(4) المصدر نفسه، ص83.

(5) المصدر نفسه، ص147.

ويقول في البدر السافر: "ولهن صنائع فائقات من الرقم والنسج، وصنعة النوار المستعمل من الكاغد والكتان الذي لا يشك فيه أنه نوار، وأما صناعة الحلاوي على اختلاف الألوان فشيء انفردن به، فقد بعثوا إلينا كم من مرة من صنائعهم على سبيل الإهداء والإكرام".[1] ويقول أيضا:"وهذه الدار عينها الطاغية لليتامى والأرامل الذين ليس عندهم من يكفلهم، وعين أقواما يبحثون عنهم في الأزقة ويأتون بهم إلى هذه الدار، وبها جميع الحرف والصنائع".[2]

"دار كبير معينة للصبيات اليتيمات المهملات، وتلقانا كبيرها وفرح بنا، ثم أتت امرأة مسنة مقدمة على البنات اللواتي بالدار المذكورة... وأرتنا المعلمات اللواتي يعلمن الصبيات المذكورات الصنائع من الغزل والنسيج والرقم والطبخ وغير ذلك من حرف النساء، وقالت المقدمة أن الطاغية ينفق عليهن من عنده ويعطيهن الكسوة كل سنة ويعطي المعلمات أجرة تعليمهن، ويمكث البنات هنالك إلى أن يتزوجن فلا تخرج من الدار المذكورة إلا وقد تعلمت صنعة من الصنائع".[3]

اهتمام النظم الأوربية بإدماج الشرائح الضعيفة، من المجتمع مثل الفتيات اليتيمات والأرامل عبر تحمل تكوينهم وتعليمهم لضمان طرق الكسب وإيجاد مكانة بالمجتمع.

يظهر الرحّالة المستوى الرفيع الذي حققته الفنون من مسرح وغناء وموسيقى ورقص، ومشاركة النساء في ممارسة تلك الفنون بدربة وحذق ومهارة يقول الغزال: "ومن أعجب ما رأيت عندهم بنية ما ظننت في عمرها تسعة أعوام، وقد أحيت الليل كله بالغناء بين أهل الموسيقى، ثم أخذت في الرقص بطريقة غير معهودة عندهم، ثم باشرت عود الطرب بيدها، ولما قضت منه الغرض، أسكتت المعلمين، ثم قامت على قديها خاطبة في القوم، والكل في غاية الإنصات لها، وجعلت تارة تدمع عينها، وتارة تضرب بيدها على صدرها، وتارة تنقبض وتارة تنبسط، ومما يستغرب منه أيضا أنها تسرد ما تمليه على القوم بسرعة و لم يصحبها توقف ولا تلجلج. واستمرت على تلك الحالة ما يقرب من ساعة فكشف الغيب أن ما كانت تحدث به، هو محفوظ من كتاب

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص207.

[2] المصدر نفسه، ص212.

[3] المصدر نفسه، ص244.

عندهم كالعنترية وهم يسمونه بالكوميديا"[1]، ويقول أيضا: "فما شعرنا إلا ودخل علينا من النسوة والبنات ما يقرب من المائة، وقد أخذن نصيبهن من الحسن، وفيما يغلب على الظن أنهن منتخبات من بنات المدينة، منهن زوجة الحاكم وغيرها من الأعيان، وقد لبسنا ما أحسن من الثياب وجلسنا على الشاليات، وصاحب الطاغية الذي ظننا أنه صاحب عقل وتمييز ومختار عند عظيمه، واقف على يجلس كل واحدة من النسوة البنات بالموضع المناسب لها، على قدر مراتبهن، ويأتي بنحو العشرة يسلمن علينا على لسان الترجمان، ثم يأتي بعشر أخرى، وهكذا حتى أتى على آخرهن، ثم أقبل علينا يطلب منا الإذن في رقصهن فأجبناه لذلك، فقمن يرقصن على عادتهن كل ذكر مع أنثى، فلم تلبث إلا وهو آخذ بيد شابة من حسانهن وجعل يرقص معها، فتعجبنا من فعله، مع ما ظهر لنا من ثباته ودهائه، وأنه مبعوث طاغيته لأصحاب سلطان الإسلام، يجب عليه أن يفعل ما تطول به رقبة مرسله إلى غيره كل من الأمور الواجبة عليه مراعاتها قولا وفعلا. وعند شفاء غليله في الرقص... أخذ بيد شابة أخرى، غير الأولى وأخذ في الرقص معها، حيث شكرناه، وكلما أراد الرقص مع غير التي رقصت معه، يجدد الاستئذان ويعيد العمل إكراما لنا وجبرا لخاطرنا، ولا يسعنا إلا المجازاة بالخير، فكشف الغيب أن الرقص عندهم من كمال المروءة وأداء الواجب عليهم في إكرام الضيوف من ذوي الأقدار! ومكثوا على ذلك إلى أن قرب الفجر وذهب كل لحال سبيله".[2]

"ثم أشار القاضي إلى ثلاث بنات مراهقات في أجمل صورة أن ينشدن، فإذا بأصواتهن أرق من الرباب، ما سمعت مثلهن قط، وقام كل من بالمترل من النساء يرقصن؛ وكيفية رقصهن: كل ذكر مع أنثى، دائرين في المحل، والنسوة يدخلن ويخرجن بين الرجال في الدائرة أحيانا، ثم يرجعن في مقابلة الرجال، فيأخذ كل واحد منهما بيدي صاحبه، ثم يفترقان، ويتأخر الرجل عن المرأة القهقرى، ثم يقصدها أيضا وتقصده حتى يجتمعا على الصفة المذكورة وهكذا يفعل كل ذكر مع

---

[1] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص 174.

[2] المصدر نفسه، ص63.

أنثى المعينة للرقص معه".[1] ويقول أيضا: "فإذا برب الدار الذي هو معظم فيهم لوفور عقله وكبر سنه وله مكانة عند سلطانه... قام بنفسه، على ثقل حركته وضعته في السن، وأخذ بيدي بنتين مراهقين في غاية الحسن وأوقفهما بين يدي أهل الموسيقى وجعلتا تغنيان بأصوات حسان ما سمعت ولا رأيت أحسن منهما صورة وصوتا، وأهل الموسيقى يجيبونهما، وبعد الفراغ من غنائهما، أتى بهما الرجل المسن العاقل الأمين، وجعل يسألني: هل أعجبني غناؤهما، وكيف كانت المغنيتان فشكرتهما له حتى أني قلت له لم أسمع صوتا مثل صوتهما، ولا رأيت من يتشاكلهما في الحسن، فانشرح لذلك وجعل يعرف الحاضرين بما أجبته به، فقال: هما بنتاي فدعوت لهما الله تعالى أن يسلمهما (رأى يهديهما إلى الإسلام) وجعل يندب البنات الاتي حضرن هناك للرقص واحدة بعد واحدة".[2] ويقول المكناسي: "... وقد بذل حاكم قالص المجهود في إكرامنا والبرور بنا والتنويه بقدر سيدنا ومولانا مما تجاوز الحد، ومن جملة إكرامه إيانا أن هيؤو دارا بالقرب منا للفرجة تسمى الكميدية وطلبوا منا أن أتوجه إليها حتى أنظرها فامتنعت من التوجه إليها وراودونا مرارا فأبيت"[3]، "... وقد ورد علينا بتلك الليلة الضامات نساء الأكابر بقصد السلام علينا وأحضرن الموسيقى، لأن لهم اعتناء كبيرا بها واستعملوها بمحضرنا، ورقصن الضامات كلهن مع أكابر البلد نساء ورجالا كل ذلك إظهار لفرحهم"[4]، "... وجاء للسلام علينا جميع الأعيان والضامات والأكابر، وأحضروا ءلات الطرب والموسيقى، ورقصن الضامات من أعيان البلد لأن ذلك عندهم هو غاية الإكرام".[5]

"ومن جهة فرح أهل هذه البلدة بنا وكثرة بشاشتهم بقدومنا أن ورد علينا الحاكم وأعيان بلده ومعهم الموسيقى وجميع الضامات نساء الأكابر بقصد السلام علينا وتأنيسا لنا بالموسيقى والرقص، وذلك هو عندهم الغاية في الإكرام فلم أجد بدا من مساعفتهم والنظر إلى ما يفعلون جبرا

---

(1) الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص57.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص23.

(4) المصدر نفسه، ص52.

(5) المصدر نفسه، ص66.

لخواطرهم، فدخلوا علينا وتقدم الحاكم وعرف بمن تقدم من الأكابر والضامات... فأول من تقدم إلى الرقص الحاكم ضامة هي أكبر الضيم".[1]

"... وقد رد علينا أهل هذه القربة ليلا بالموسيقى، ومعهم الضامات بقصد السلام علينا، وأخذوا في استعمال الموسيقى والرقص نساء ورجالا". [2]

"... وفي الليل ورد أعيان البلد عن آخرهم رجالا ونساء، وأصحبوا معهم آلات الموسيقى التي يستعملونها، وذلك عندهم الغاية في الإكرام التي لا غاية فوقها، فاستاذنونا في الدخول علينا بالموسيقى والنساء الضامات، بقصد أن يرقصن كما هي عوائدهم، فما أمكنني إلا أن أذنت لهم جبرا لخواطرهم، لأن ذلك من شدة إعتنائهم بسيدنا ومولانا أمير المؤمنين وفرحهم بخديمه، فدخلوا نساء ورجالا فاستكملوا جمعهم وأخذ أهل الموسيقى في استعمالها،... ثم قصد الخريدة كست المجلس بجمالها وأزال شمريره وبايع لها وقال إياك أعني ولست أكني فجعل يرقص وهي بين يديه ويخالف بين رجليه و لم يبال بالقوم الذين حضروا قلوا أو كثروا، قبّحهم الله فما أقل حياءهم، وأكثر اجتراءهم".[3]ويقول في البدر السافر:"ثم برز أهل الموسيقى والطرب، وصعدوا فوق الرتب، وأخذوا في نقر الأوتار، وخلع العذار، ووصف كؤوس العقار، وأطرحوا الحشمة والوقار، نساء وولدانا، اتخذناهن أخذانا والولدان قد خصوا لتبقى أصواتهم عند الغناء رقيقة، مستحسنة أنيقة، تشاكل أصوات النسوان في كل أوزان، وهم يمكنون أنفسهم من الخصي باختيارهم لاحتياجهم وافتقارهم، فيتوصلون بالغناء إلى الغنى، لأن لهم على ذلك جعالة وافرة معروفة، وهمم القوم إلى سماعهم مصروفه، وقد قيل إن النساء يملن إلى هؤلاء الأخصياء بسبب التهمة التي بعدت، والأمن من ظهور حمل مع بلوغها ما أضمرت ووجدت -قبّحهم الله- وقبح حالهم وقلل أمثالهم-، وبقينا معهم.حتى تأملنا ناديهم وجمعهم، ورأينا ما هم عليه من عدم الغيرة، وجنود إبليس كما تريد

---

(1) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص69-70.

(2) المصدر نفسه، ص72.

(3) المصدر نفسه، ص154-155.

عليهم مغيرة، جمعتهم رجالا ونساء كبيرة وصغيرة، وقد شربوا وطربوا فرفعوا العقيرة، كأنهم تيوس في الحظيرة، فلما رأيت القوم... تركتهم والشيطان قد أوثقهم باشطان". [1]

"وخرج أناس من زواياها نساء ورجالا قد لبسوا فاخر الثياب، وتقدمت فتاة فافتتحت الغناء مع رجل مناوبة فأتوا بالإعجاب والإغراب، ثم أرخي ذلك الساتر وبقوا هنيئة، وصفر صافر فرفع أيضا وظهرت دار أخرى على شكل آخر، وخرج أناس آخرون فلعبوا وغنوا ورقصوا نساء ورجالا، وبقوا كذلك كلما لعبوا أرخوا ذلك الساتر، فيصفر الصافر ويرفع فيكشف عن أشكال وبنايات مغايرات لما تقدم، وكل ذلك إنما هو تخيلات ما عدى الآدميين فهم حقيقة". [2]

"وفُتح باب وبرزت فتاة من خدرها تتأبى في حلة بيضاء كهالة حاطت ببدرها، ثم عرجت إلى معارج في الصدر وطلعت فيها بازغة كالبدر، فأشرك من ذلك النفر جمع كبير وكفر، وتضرع في ذلك المجلس عرفها ونشرها ونشرت أوراق الغناء فتوالى فتحها ونشرها، وأعقب لفها نشرها، وقربت إليها آلة من مزامر داود يسمونها (الآربة)، ذات أوتار لها ألحان محركة مطربة فأخذت في استعمالها ونقرها بما حل من النفوس الآبية عقد صبرها، ثم وقف بإزائها صبي خصي حي فجعلا يغنيان بأصوات وألحان أنيقة، وأحوال لطيفة رقيقة، فالصبي يحكي حال عاشق متيم سقيم، والفتاة تحكي حال المعشوق الذي هو منحرف عن صاحبه غير مستقيم، وما بين ذلك من الشكوى عند المسامرة والنجوى، حتى استمالت النفوس، وصارت طلائع كتائب محاسنها في خلل الأفئدة تجوس، وهدأت الأصوات والقوم أحياء في حيز الأصوات، كأنما الطير منهم على الرؤوس، فلا يتكلمون إلا رمزا أو إشارة بحاجب أو غمزا، فأن نقرت آلة تشبه العود أنستك مزامر داود، وإن غنت بلا آلة بفيها، أنستك الدنيا بما فيها، تحفة من تحف الزمن، لا هي في الشام ولا في اليمن، لا شيء يعادلها في الدنيا ولا يكافيها، فإذا مشت الهوينا فضحت فيما صنع ردينا، وإذا أفترت باسمة، كانت للقلوب قاسمة، وإذا نظرت بلحاظها شزرا، تركت القلوب متألمة حسرا، فإذا أقبلت قتلت، وإذا ولت استوطنت القلوب وحلت، بعدما أضلت العقول والأحلام وأزلت؛ فلما استكملت ما

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص181-182.

[2] المصدر نفسه، ص186.

أتت به من الغناء والطرب الذي من وراء العجب، وقعدت تستريح مما نالها من التعب. أخذ القوم في محاسنها يتحدثون، ويتناجون ويتخافتون، كل إنسان مع جليسه ونديمه وأنيسه، مع انعقاد الاتفاق والإجماع على ان لم تر مثلها النواظر والأسماع، وأذعن إليها الحسان اللواتي ذكرهن في الدنيا مشاع". [1]

"ومن غريب ما رأينا من لين عظامها لعب بنت منهم وضعوا لها طبلة من الخشب مرتفعة بمقدار نصف قامة، ونصبوا فوقها خشبتين في طول نحو ذراع، ثم وقفت عليها ووضعت رجلا على خشبة والأخرى على الخشبة الأخرى، ووضعوا لها ريالا على الطبلة من خلفها ثم انثنت من ورائها شيئا فشيئا حتى أوصلت رأسها إلى الطبلة وأمسكت الريال بفيها ورجعت حتى استقلت قائمة، وهذا من العجب المبين الذي لا يقبله العقل إلا بالمشاهدة". [2]

"وخرجت فتاة راكبة على فرس وحملت على الفرس مغيرة وهو يدور بها في ذلك البراح مرارا، ثم وقفت على ظهر الفرس وبقي الفرس مغيرا بها وهي واقفة، ثم أخرجوا لها فرسا آخر فركبت وأجنبت الآخر وبقي الفرسان يغيران بها مدة ... وقد قيل أنها تضع رأسها على ظهر الفرس ورجلاها إلى أعلاه، و لم تصنع ذلك أمامنا في تلك الليلة. ولا غرابة في هذا وفي هؤلاء الشياطين، فإنهم كادوا أن ياتوا بالمحال!". [3]

"شرع أهل الغناء والطرب في استعمال نغمات رقيقة وأصوات حسان، من حسان لطيفات أنيقات بتعذيب القلوب خليقات، ثم جعلوا يرقصون على الترتيب، الأكبر فالأكبر كل رجل يرقص مع امرأة مكافئا لها، فأول من فتح الرقص الحاكم مع امرأة من الأكابر،... ثم تتابع الرقص وتوالى، وحمى الوطيس فاتخذوا له مجالا حتى تعبن هؤلاء الخرد (العذارى)، ورش من عرقهن ما من وجناتهن تورد، فنصع وتجدد... فشمرت للمسير في بقية الليل، قبل أن يشمر قوم لآخرين الذيل،

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص187-188.

[2] المصدر نفسه، ص217.

[3] المصدر نفسه، ص218.

وتركتهم نساء ورجالا مختلطين، وما أدري ما يفعل بعدي، أظنهم يصبحون كالكلاب مرتبطين".[1]"... فكانت تخرج وترحل وتركب الفرس وتتصرف تصرف الرجال".[2]

"فقد بعث إلينا الحاكم البلد مع جماعة من الأعيان وقال: إننا قد هيأنا اليوم فرجة بالليل ونريد منك أن تحضرها، فثقل علي ذلك ثم تأملت وعلمت أن القوم إنما صنعوا ما صنعوا بقصد إكرامنا، والتنويه بقدر سيدنا المنصور إمامنا، فتعينت مساعفتهم، ولا تناسب مخالفتهم، وإلا تتطرق الألسنة بما قيل فيمن لا يقبل الكرامة ولا يألونه عتابا ولا ملامة".[3]

"برزت فتاة هي المعلمة، ومعها جماعة من الخدمة"﴿**صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ**﴾[سورة الرعد، الآية:**3**]، على شكل واحد في اللباس، فلا تكاد تميزهم من الالتباس، فأتوا من أنواع اللعب، بما كل به كل واحد منهم وتعب، فطورا يرقصون، فتراهم يزيدون فيه ولا ينقصون، ويتقدمون وينكصون، فأغربوا من لعبهم بما كاد أن يكون محالا، أو نقول الإنس جنا استحالا".[4]

تصوير دقيق وانبهار كبير لجمال النساء وحلاوة أصواتهن وحذقهن في التمثيل، وكذا نكران ظاهرة الخصيان، فوصفوا الرحّالة النساء، ووقفوا عند مفاتن أجسدهن، وانتبهوا إلى ضمور خصورهن وامتلاء أردافهن وبياض أجسادهن، كما انتبهوا إلى قيمة حليهن النفيسة وبذخهن ودلاهن.

"ومن الغد اجتمع بهذه البلاصة خلق كثير قد سروا الأرض بنشرهم على بسيطها كما ستر سورها أجسام النسوة التي استوعبت الصقالات الأربع بالجلوس جنب هذه لهذه على شليات مكتسية بالديباج والنسوة في حلل مختلفة الألوان محلاة بأقراط يضاف إلى ذلك من بواقيت يمنطية فما دون ذلك تلمع بلمعان الشمس كالمرآة. والأبواب الشراجيب التي يعبر منها للصقالات ستور من الكمخة على ألوان بعضها من المؤبر وبعضها من الديباج، وغير ذلك، فالناظر للصقالة يشاهد ما يذهله من استيعاب الخلق للبلاصة من قائمها المبسوط".[5]

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص238.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص89.

[3] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص231.

[4] المصدر نفسه، ص231.

[5] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص63.

"وقد استقلت الصقالة التي نحن بها بالنسوة والبنات المقطوع بحسنهن، ولبسن من الحلل ما يناسبهن وتقلدن من اليواقيت ما لا يصفه واصف، والحلل مختلفة الألوان، والقيم على كل مقعد يرتب الصفوف، ويجلس النساء والبنات جنب هذه لهذه، ويخالف بين الألوان في الحلل حال الجلوس، فالناظر المقاعد المظللة بأنواع الستور، على اختلافها في الألوان وتخالف ألوان الحلل التي على النسوة، بحسب ما يشاهده من ذلك بطائح من النور مختلفة الألوان".[1]

"فخرجت فإذا بجمع كثير من النساء قد أظهرن زينتهن وتبرجن تبرج الجاهلية الأولى.[2]

"... ويظهرون من التودد نساء ورجالا ما لا يوصف، وفي نسائهم من الحسن الباهر والمعنى الزاهي للزاهر ما اختصهم الله تعالى به دون سائر من بلاد الأندلس، حور مقصور عليهن الحور".[3]

"ونفوس القوم مصروفة تجاه ذلك الغزال الغرير بقبلتهم شطره لا يستطيعون مفارقة ذات الدلال والظرف، وإن القوم ممنوعون من الطرف، للعجمة والثأنيت في الوصف، هممت أن أسحر قبل أن نسحر، وأن أروح سَليمًا قبل أن نكون سُلَيْمًا، وأن لا أكون لها كليما فأصير بلحاظها كليما".[4]

تناول ابن عثمان المرأة من زاوية الاحتفالات، وأطال الكلام عن مشاركتها في السهرات، لكنه في وصف المرأة

بتفصيل وخصوصا في لحظات الرقص والطرب التي كان شاهدا عليها على الرغم من استنكاره إياها باعتبارها محرضة على الفتنة"، واستنكاره لفعل الراهبات "وشأن هؤلاء الراهبات في عزلتهن، مناكر معتكفات عليهن، قد جالوا عن المساحقة في مجال، مع إبليس حيث جال، واستغنوا عن الرجال"[5]، ورأى حضورها لاستقبال الوفد المغربي عربونا على الفرح بهذا الأخير: "ومن جملة فرح أهل هذه البلدة بنا... أن ورد علينا الحاكم وأعيان بلده ومعهم الموسيقى وجميع

---

(1) المصدر نفسه، ص69.

(2) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص53.

(4) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص189.

(5) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص207.

الضامات"[1]، وقدم ابن عثمان المرأة وهي تغني وترقص وتطرب، وجذب جمالها وخاف على نفسه من ارتكاب الخطأ فطلب النجاه من شركها:

غزالٌ يدّري الألبَابَ سِحْرًا	بلحاظٍ سَقَامٍ كيْ يصيدُ[2]
بنابل قد ثوى، بل كُلّ جِسْمٍ	لهُ في قَلْبه رَسْمٌ جديدُ
إذا أَبصرتُه فاحذر هَواهُ	بُمقْلَتِه لَهُ بطشٌ شديدٌ

ومع ذلك لم يتردد في نظم شعر يناسب دامات مدينة نابل:

رَئْمِتُها وُطفًا بَـــــدَتْ،	في مَجْلـــسٍ بِنابُـــلِ
بِـــولـــعٍ بِلَحْظِـــــها،	ارْدتْ بسْحْرِ بَابِـــلِ
وعَامِـــلٍ مـــن قَـــدِّها،	دَوَتْ قناة الدّابـــل
أصْبَتْ أخًا النُّهى الذّكــ	ــيَّ الألمعي النّابـــل
وأدْهشـــتْ دَا غَـــزلٍ	بِحُسْنِـــها مُقابـــل
فَلَـــم يَجِـــدْ لنَسْجِـــهِ	مِنْ حَابِلٍ أو نَابِلِ[3]

وذكر السفير زوج الملك في مراسيم استقباله ووداعه نساء الأكابر والأعيان[4] وحسن استقبالها له وحضوته عندها: "فسلمت علينا، كما فعل زوجها، إلا أن تسليم النساء بانحدارهن إلى الأرض شيئا ما، فعلت ذلك ثلاث مرات ثم جازيناها خيرا عما فعلوا معنا من الإكرام والإحسان"[5] وقد أورد ابن عثمان أحوال المرأة في الميراث فيقول: "إن كانت له أخت فإنّه يعطيها ما تتزوج به لأن المرأة عندهم تعطي مالاً معتبرًا للزوج ليأخذها ولا يتزوج عليها بعد ولا يطلقها".[6]

ثالثاً- العجيب والغريب في الرحلة السفارية:

---

(1) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص69.

(2) المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص189.

(3) المصدر نفسه، ص190.

(4) المصدر نفسه، ص170.

(5) المصدر نفسه، ص223.

(6) المصدر نفسه، ص236.

تشكل كل رحلة من هذه الرحلات في نسيجها الإخباري والوصفي والحكائي والفكري ضربين من المعطيات: المرجعية الذاتية من حيث هي بؤرة استفاء للمعلومات واختيارها والتركيز على بعضها وتقديم عناصرها العاطفية والإدراكية، وهي مرجعية تغدو أحيانا نافرة وبارزة بمقدار انفلاقما من المرجعية السياسية المتحكمة في الرحلة وفي طبيعتها. ثم المرجعية السياسية والدبلوماسية فالرحلة السفارية رحلة تخضع لمقاصد وغايات محددة إما من أجل التفاوض كما هو الحال في رحلات الغزال والمكناسي محل الدراسة، أو مهمة التواصل مع الدول الطامعة في الاستيلاء على المغرب وما جاوره أو مهمة الصلح والهدنة مع المحتل، أو المشاركة في الاحتفالات بالأعياد الوطنية لدول أجنبية وغيرها. وهذا ما نجده في الرحلات السفارية في العصر الحديث.

من هنا فالمفارقة الأساسية التي تخضع لها الرحلة السفارية هي هذا الصراع المعلن أو المضمر بين المرجعيتين السياسية والدبلوماسية لاسيما في الفصول الأولى فالمكناسي كان مسؤولا كبيرا في المخزن (الإدارة السلطانية) المغربي، وهذه أول رحلة له إلى بلاد الإفرنج، وقد أتبعها برحلتين إلى بلاد تركية وبلاد مالطا في مهمات مماثلة. إنه رجل المخزن (الإدارة المغربية) بامتياز والإداري المحنّك والفقيه المثقف العارف بالتاريخ والمتمثل للموقف السياسي الذي ينطلق منه المهام المنوطة به، ومن ثمة رغب في رحلته أن تتحلى بموضوعية تتلاشى فيها ذاته وحواسه لكي لا تظهر منها إلا شخصيته الخادمة وممثلة تمثيلا مطلقا للمنظور السلطاني في كل وجهاته ،وهذه الرصانة تؤثر سلبا على الحكي الذي يتقلص كثيرا لصالح الوصف، بحيث نجد أنفسنا أمام حكي محجوز ووصف شبه تقني للمعطيات البصرية التي تلتقطها العين؛ الأمر الذي يجعل من هذه الرحلة ذات استراتيجية خطابية محكمة، التكرار في الحكي هو التعبير الأسمى عن طابعه المحجوز، وتكرار الرغبات الإيديولوجية النابعة من صور وقوالب جاهزة ناجمة عن الموقف الديني أو التاريخي، وكبح جماح التصورات الاجتماعية المعبرة عن الموقف المسبق فيما يخصّ العوائد الاجتماعية للآخر، بحيث يذكرها المؤلف في الغالب باعتبارها عوائد غير قابلة للتقويم وأشبه بالتقرير الذي يوجه مباشرة لقراءة السلطان. ولا غرو في كلّ هذا، فالرحلة جاءت في وقت كان فيه المغرب لا يزال يتمتع

بقوة كبرى ويحسب له ألف حساب في المنطقة، مما جعل السفير يتعامل بالندّية المطلوبة في مثل هذه الظروف.

وهو أيضا الأمر الذي يجعل من اللحظات الذاتية لحظات الدهشة والعجب بامتياز، تتجاوز قدرات الذات على كتم ذلك الإحساس لأنه خير مبلِّغ لعظمة المرئي أو جانبه المدهش.

لا تخلو الرحلة من حديث عن العجيب والغريب؛ ولا يخلو كلام الرحّالة من الإعلان عن النية في الإلتزام بالإخبار عنهما، والحق أن الأمر يتعلق كما سبقت الإشارة ، بإبرام عقد ضمني يلزم الرحّالة الكاتب نفسه به إمام قارئه، عقد مؤداه الإلتزام بالإخبار والإفادة، إخبار وإفادة رائدهما الإمتاع والمؤانسة، ولعل الفرق بين رحلة وأخرى، وبين زمان وآخر يقوم في مضامين الغريب والعجيب وفي دلالة الإفادة وفهم فائدة التحدث والإخبار لأن الرحلة تفترض الالتقاء بالأجنبي "بالواقعي والمتخيل، وربما يتولد مع الإنسان ويكتسبه عبر رحلته الحياتية، بين الذاتية والاختلاف".[1]

وفي الرحلة إلى أوربا في القرن الثامن عشر، مراعاة لهذه الشروط الضمنية، بل والصريحة، فهذا الغزال يقوم بتدوين كل تفاصيل الرحلة وتسجيلها بأمر من السلطان، "ما أمرت به من الجانب المولوي... من أن أقيد في هذه الوجهة الميمونة ما سمعتُ وما رأيت ووعيت ودريت، وأحدث عما أشاهده من المدن والقرى، وأصف جميع ما أبصرته في الإقامة والمسرة فهل الخديم ذلك بين عينيه".[2]، وهذا ما يذكره المكناسي في رحلته الإكسير بقوله :" وقد رأيت أن أقيد ما ابصرته في وجهتي واوبتي من المدائن والحواضر ، والقرى والمداشر، وان لم أكن من أهل هذا الميدان ولا ممن له فيه جولان، لاكنني رسمته لمن هو مثلي بالقصور معترفا ولم يكن مستنكفًا، مستمدًا من الله تعالى التوفيق إلى سواء الطريق".[3] أما في البدر السافر فيعلل المكناسي سبب التأليف ب :"ورأيت أن أقيد ما أبصرته في سفري، وأنا بذلك غير حرى لقصوري عن الإدراك".[4]

---

[1] محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، (د.ط)، دار المنتخب العربي، بيروت، (د.ت)، ص101.

[2] الغزال، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، ص45.

[3] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص06.

[4] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص109.

ولاشك في أن أكثر ما كان يدعو إلى العجيب ويستدعي الغرابة في مشاهدات مسافرينا المغاربة ومدوناهم هو ما يرجع إلى ما شاهدوه من تقدم في الأبنية والتجهيزات ومنجزات الصناعية وتأتي الدهشة من مشاهدهم التي لم يألفوها في بلادهم أو غيرها من البلاد الإسلام، فمثلاً نجد التجارة وتنظيمها (كنظام البنك) فهو من أكثر ما استدعى استغراب رحالينا (سفرائنا) المغاربة في سفارهم كالمكناسي. ويتحدث السفراء عن النظام والترتيب في البلاد المشاهدة، وحديثهم عن النظافة والعناية الكاملة بكل ما يلزم في ذلك.

إنّ الانطباع الحاصل عن مشاهدة موضع اللعب والفرجة، فيسمه صاحب "الإكسير"، بسمة العجيب من جهة، وطابع الفرجة من جهة أخرى: "وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والبناءات والحيوانات التي تخيل للناظر كأنها قائمة بالذات، ومن آلات الطرب والرقص مالا يكيف". [1]

ويستشعر الرحّالة لذة المشاهدة عند ذكره الطبيعة من ماء وجنات وحدائق: "ومن غرائب إشبيلية الغرسة المجاورة للقصر الذي كنا نازلين فيه: ففيها من العجائب ما يقصر عن وصفه اللسان (...) وفيها من التصاوير ما لا يحصى وحيث يطلقون الماء يخرج من تلك التصاوير". [2]

وحين يصف مشاهدات "الدار الكبير" حيث: "أنواع الغرائب البرية والبحرية والمعادن الذهبية والحجرية ما لا يمكن وصفه"[3] "من العجب العجاب ما لا يسعه كتاب". [4]

ولا تكاد تخلو عملية الوصف في رحلة الإكسير من هذا الكلام، أما في البدر السافر فنجده في قوله وهو يصف نابولي "الحاصل، هذه المدينة من عجائب الدنيا إلا تنقضي عجائبها ولو أقام الإنسان سنين فيها، لا يحصي عجائبها ولا يستوفيها". [5] ويقول في موضع آخر: "واتفقنا على الرجوع مرة

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص23، 24.

[2] المصدر نفسه، ص108.

[3] المصدر نفسه، ص103.

[4] المصدر نفسه، ص104.

[5] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص220.

أخرى لنشفي الغليل في تلك العجائب"[1] توحي هذه الجملة بعجبه من غرابة ما شاهده في القصر الملكي بنابولي.

يتخذ المكناسي منذ بدء وضعية الملاحظ الذي يبدو أنه أخبر مظهريات الآخر، بحيث إن حكيه ووصفه في هذا المضمار يبين عن نظرة تعتبر التبرج واختلاط الرجال والنساء في الحياة العامة والرقص النسائي أو الثنائي أمرا يدخل بكل بساطة في عوائدهم. علاوة على ذلك فإن أمورا من قبيل الرقص مثلا تأتي في سياق يعبر عن الحفاوة والاهتمام والتقدير الرسمي لسفير السلطان.

ومن هذا المنظور فإن أيّ انتقاد لذلك يكون من باب الخطأ الدبلوماسي والفجاجة التي لا تليق بالسياق الذي تتم فيه الرحلة. وحتى يحافظ على هذا التوازن بين موقفه الأخلاقي وموقفه الدبلوماسي ، تراه يعلن عن استنكاره للاستعراض الراقص ولتبرج النساء وقبوله المكره لذلك، وهو الاستنكار الذي لن يكرره خلال فصول الرحلة "وبعد العشاء، اجتمع بالدار المذكورة نساء أعيان البلد والضامات (**Dames**) بقصد أن يسّلمن علينا. فاخبرني الحاكم، فتلكّأت عن الخروج إليهن لأنه لحقنا من الركوب في الكدش مشقة من كثرة حركاته لعدم إيلافنا ذلك فألحّ علينا الحاكم، فلم يمكني إلاّ إسعافه، فخرجت فإذا بجمع كثير من النساء قد أظهرن زينتهن وتبرجهن تبرج الجاهلية الأولى ، فأظهرن من الفرح والسرور والأدب ما قضينا منه العجب، وقابلناهن بما يجب فانصرفن"[2].

تتكرر هذه المشاهد وتتنوع تفاصيلها لأن الرحلة الرسمية للسفير المغربي كانت تقابل في كل مدينة وبأمر من الملك الإسباني بالحفاوة الرسمية اللازمة. بيد أن هذا الحكم لا يتكرر، إنه أشبه بتبرئة الذمة من شهود المنكر الذي سيلاحق السفير رغما عنه طيلة سفره.

---

[1] المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر، ص219.

[2] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص30.

1- المدهش والعجيب والغريب:

1-1 عجائبية الجسد:

جسد الآخر يخضع لعدة معطيات منها ما يتداخل فيه الأنطلوجي بالنفسي بالأنثروبولوجي ومن ثم، إذا كان رحالة من قبيل ابن عثمان المكناسي يصمت عن هذا الجانب ويغلِّفه فذلك لان بلاغة الخطاب في "الإكسير" تغدو آسره للإحساسات الذاتية من جهة وكابتة لنظرة الآخر من جهة أخرى ." وهذا الصمت الذي يتحول أحيانا إلى ضرب من الكذب لا يسرد من الرحلة إلاّ ما يكون في خدمة مقاصدها المتمثلة في تمجيد السلطان وتعظيم الإسلام، بحيث يلاحظ القارئ أن كل من يصادفهم يبدؤون بتبجيل سلطان ليس بسلطانهم".(1)

من هنا يتحول خطاب الرحلة منذ البداية إلى خطاب إيديولوجي ينطلق مسبقا من كون الرحلة تتم في بلد كانت بلاد إسلام، ولابد لها أن تصير يوما بلاد إسلام لأنه قدرها، إنه خطاب الفقه الدبلوماسي الذي يعد أن لبلاد المغرب شرعية تاريخية. فيبدو الوصف في الرحلة حركيا – ديناميا- يتغير بتغير المناظر والمواطن أما السرد فهو ذو طابع سكوني لأنه لا يروي إلا المتواتر والمتكرر في الاستقبالات التي تتم بالشكل التالي عادة: خروج حاكم المدينة وأهلها ، استقبال الوفد المغربي بالرقص والموسيقى، ثم قيادته إلى مكان إقامته، وهذا الوصف دلالة على القوة السياسية للمغرب في القرن الثامن عشر وما كانت تتمتع به في الخريطة الجيوسياسية.

نظرة العربي إلى الآخر تتسم بكل مياسم الهوية الوحشية، لدى المكناسي الذي لا يزال يرفض وجود الدولة الإسبانية ،وحين يتحدث عن مدينة من المدن التي عاش فيها المسلمون يردفها بقوله المسكوك:" أعادها الله دار الإسلام".

حيث يصبح الجسد صورة أي كيان متخيلا، وتأخذ الصورة صفة الجسم الواقعي. ولعل ما صادفه الرحّالة في بلاد المغرب، من ألعاب بهلوانية ومسرح وأوبرا يدخل في هذا المضمار، ويثير الدهشة والعجب بمقدار ما تثيره الصورة المنحوتة أو المرسومة بشكل تجسيمي تشخيصي.

---

(1) فريد الزاهي: "المُمانعة والفتنة"، ص170.

عاين صاحب الأكسير صورة عجيبة لإحدى ممارسات اللعب البهلوانية"ومن أغرب ما رأيت هناك (بقرطاجنة) أن رجلا له ابنتان إحداهما أربعة عشر سنة والأخرى من سبع سنين، وردوا من بلاد لطالية (إيطاليا) يلعبون على الأحبال. وقد رأيت من يلعب ذلك اللعب ، ولا رأيت مثل ذلك العجب فقد رأيت إحدى الصبيتين تمشي على حبل رقيق بنعلها أماما وخلفا وتنام على ظهرها فوق الحبل، وتقوم وحدها على رجل واحدة وترفع الأخرى، وتجعل على وجهها ثوبا خشينا، وتمشي على الحبل ولا تنظر، ثم تضرب الطبل بيدها والبوق بفيها، وتخرج البارود بمكحلة (بندقية). وأغرب من هذا كله أن تجمع يديها ورجليها من ورائها وبطنها يوالي الأرض، وغير ذلك من الغرائب ما لا يقبله أحد إلا إذا شاهده" [1].

إن العجب الذي يأخذ بناظر الرحّالة هنا، هو تغيير حال الجسد من وظائفه الاستعمالية إلى جسد لهواني لا حدود له يكاد يتحدى قوانين الجاذبية وهو يثير الدهشة، لأن الجسد يتحول إلى كيان مطاط يتجاوز المتوقع في المطاوعة لصاحبه.

يتحدث المكناسي عما رآه من عجائب اشبيلية وخاصة الحديقة المجاورة للقصر وبالأخصّ التصاوير (التماثيل) التي يتدفق منها الماء، وما يصف ذلك التمثال ذا المزمار " كأنه ينفخ فيه" بحيث ما أن يطلق الماء حتى يندفع من المزمار[2].

فإن حديثه ذاك لا يوجد به أي نقد أو استهجان أو استنكار للتصاوير والصور لما عرف عند فقهاء المغاربة في ذلك الوقت من تحريمهم للصور، بل نستشف منه، تحت صرامة المسؤول الدبلوماسي، ضربا من العجب والدهشة والمتعة البصرية البادية في الرغبة الوصفية بالمقابل، أما أن يزور أحد المساجد التي حوّلها الإسبان إلى كنيسة وتقع عيناه على المسيح مصلوبا حتى تثور ثائرته ويدخل في سجال مع الراهب المكلف بمرافقته، لتقرأ ما جاء في الرحلة :"وقد أدخلني الفرائلي قيّم المسجد المذكور إلى جميع كنائسه وموضع كفرياته، وأرانا ما عنده من الصلبان والصور والتماثيل التي هم لها عاكفون، قبحهم الله وطّهر منهم ذاك المسجد وعمّره بذكره فالتفتُ في إحدى

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص166

[2] المصدر نفسه، ص124.

الكنائس فنظرت الصليب عليه صورة نبي الله عيسى عليه السلام في زعمهم الفاسد دمرهم الله، فلم أملك نفسي أن قلت له هذا محض كذب وافتراء... فأخذ في الجدال والتصميم على الباطل فخشيت إن أجاريه في الكلام لا يطلعني على أحوال المسجد المذكور فأعرضت عنه..."[1]، إن إحجام المكناسي عن الدخول في سجلات عقيمة ينم على استيعاب مهامه كسفير.

ولا يبدي المكناسي أي موقف مستهجن من تشخيص الأنبياء الآخرين، ويتحدث عن ذلك حديثا يسري على مجمل الصور التي رآها وإن كان لا يبدي إعجابا بهذه التي تجسم الأنبياء بل يكاد يشكك فيها :«... والثالث زعموا أنها صورة نبي الله داود على نبينا عليه الصلاة والسلام وبيده آلة يسمونها الأربة (**harpe**) لها أوتار كثيرة زعموا أنه كان يقرأ بها الزبور، والرابع صورة سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام و لم يحضرني من أسماء الصور الست الا هذان الاسمان"[2]. وحديثُة بصيغة (الزعم) يحيل إلى التشكيك ويحوّل الصورة، وكل صورة من قبيل هاته تتطرق لتاريخ الأنبياء المقدس إلى شيء متخيل. إن ابن عثمان المكناسي لا يشذّ هنا عن القاعدة التي تحكم التصوير باعتباره تشخيصيا تخييليا أو متخيلا لصور واقعية حتى ولو كانت مرسومة بطريقة مباشرة ومشابهة ومطابقة تمام الشبه والمطابقة.

وقد وصف المكناسي الساعات التي تطلق الموسيقى ولها صور بحيث كاد أن ينطلي عليه كون الصورة هي العازفة لولا أنه انتبه لجمودها[3].

كما انتبه انتباه المعجب للزرابي الحائطية التي تنسج فيها الصور في جميع أحوالها وانفعالاتها، معلقا "وهذا في غاية الغرابة"[4] وحين إهديت له مزهرية فيها التصاوير من النور ياسمين وورد علق على ذلك قائلا: "لا يشك في أنه نور ولا تدرك حقيقة ذلك إلا باللمس"[5] كما رأى طبلات بها صور فكان تعليقه: "وذلك من إحدى العجائب التي لا تدرك إلا بالمعاينة"[6]. وفي إحدى الحدائق

---

(1) المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) المصدر نفسه، ص99.

(4) المصدر نفسه، ص103.

(5) المصدر نفسه، ص117.

(6) المصدر نفسه، ص118.

وقع بصره عل تمثال هائل لفرس واقف على قائمتيه الخلفيتين فكان ما كتب: " والفرس واقف على رجليه الأخريين رافعا يديه الأوليين فقضيت العجب من وقوف الفرس على رجليه الأخريين مع ثقله لأنه اخبرني القيم على ذلك أن زنة الفرس بسرجه والصورة الراكبة عليه مائة وخمسون قنطارا. فأمعنت النظر فإذا في وسط سبيب الفرس عمود من النحاس من أصل الفرس داخل السارية..."[1]

وهكذا فإنه يبدو المكناسي منذ البداية دخل عوالم الوهم الذي تخلقه الصورة؛ إذ لا يخفى أن متخيل الصورة يكمن أساسا في تقديم الوهم على أنه واقع، وأن العلاقة التناظرية التي تسعى الصورة إلى خلقها، وخاصة الصورة الفوتوغرافية والنحت، تهدف إلى نقل المرئي من مجال المعيش إلى مجال المتخيل.

تركيب:

إن مهمة كاتب الرحلة تكمن في جمع المعطيات ووصفها بشكل دقيق، والوصف بهذا المعنى يعني أن المؤلف يغدو عين باعثيه على ما يجرى في البلد موضوع الرحلة. لأنه يمثل صورة الفقيه المتفاني في خدمة الدين والسلطان، فالذات الكاتبة والرائية مجرد ذات مسجلة للمعطيات المرئية التاريخية والفضائية التي تمثل أمامها.

أما إذا أفسح الرحّالة المجال لذاته في النظر والسرحان في مجال الواقع الذي يشكل هو بذاته لحمته الأساس. بهذا المعنى يمكننا أن نلاحظ أن هذه الذات تتحرر من أثار المقصدية الجغرافية التي نلاحظها لدى الرحّالة الجغرافيين القدماء من أمثال ابن فضلان لتتخذ طابعا أدبيا مع التطور وتراكم المخزون الرحلي.

هذه الأدبيات الشعرية الغرض منها بثّ المستملحات في الرحلة، وتكسير طابعها الكرونولوجي بتبيان ثقافة المؤلف وقدراته الشعرية والبلاغية.

الرحّالة الغزال لم يتكئ على ما تقدم بل جاءت رحلته خالية من الاقتباسات والتنصيصات للرحلات السابقة.

---

[1] المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، ص100.

وأما الرّحلات من حيث طرائق السرد أو الحكي، ودقة الوصف، تخبر المشاهد بالمواقف القوية والضعيفة في تصوير العواطف والانفعالات.

استحضار المخزون المعرفي والرصيد الجمالي في التذوق والإعجاب... إذ نجد الرحلات تجنح إلى السجع المتكلف والمحسنات البديعية الخالية من الرونق والبهاء، وهي تعكس اللغة التي كانت متداولة في الدواوين العتيقة، حيث تمتزج التعبيرات الشكلية المتداولة في الأوساط "المخزنية" بالعبارات الفقهية الجافة دون أن يخلو الأمر، أحيانا كثيرة من تسرب مفردات من اللسان المغربي الدّارج "الكدش، ..."

هكذا نجد أن رحلة ابن عثمان، لم تتخلص من السياق الحضاري، المشحون بالتصادم الذي ميز علاقة المغرب بأوربا، على الرغم من إدعاء صاحبها الرهان على العيان لتقديم الآخر، فإن صور الآخر ظلت ثابتة، إذ تم تبخيس منجز الغير، وثم حصره في صورة واحدة في الكفر والعداء للأنا، وهي صورة نمطية ذكاها العامل الديني والتاريخي، كما تمادت الأنا في إظهار قوتها العسكرية والدينية.

الخاتمة

تم تقديم أطروحة "أدب الرحلة في المغرب العربي" في فصل تمهيدي وضحت عبرها جنس الرحلة الهجين، والغني باستيعابه لأجناس أدبية وعلوم ومتعددة، وأربعة فصول حيث تم الوقوف على مناقشة بعض المفاهيم التي وظفتها، مثل مفاهيم الصورة والعجائبي والغرائبي والحلم، ذلك أنه من خلال استئناسي ببعض مصادر ومراجع الرحلة المغاربية، وجدت أن جل ما كتب يتعلق بالأساس بتفكيك النصوص، واستخلاص مواقف وآراء متقاربة، وفي بعض الحالات متشابهة، مما حدا بي البحث عن مقاربة مغايرة، اعتقدت أنني سأحاول من خلالها فتح آفاق جديدة للبحث والتمحيص، ولا أدعي بها الجدة والتميز، كما تم الاشتغال على بعض النصوص الرحلية الحجية والزيارية والسياحية والسفارية لكشف أهم المكونات المتحكمة في بناءها.

توصلت الدراسة إلى العديد من النتائج أهمها:

- أن نمط كتب الرحلات فن قائم بذاته يحوي الكثير من المعلومات التي تهم المؤرّخ والاقتصادي والاجتماعي والسياسي وغيرهم. وتنوع الدوافع التي قادت المغاربة إلى القيام برحلاتهم، من دينية وعلمية وتجارية وسياسية، واختلاف مقاصدهم.
- خطاب التخييل يولد من رحم الواقعي؛ إذْ يعمل الحلم والعجائبي على صياغته وتصنيف الأحلام والعجائب وورودهما، بعد تشكّلها في صياغات متنوعة. من خلال تحليل نصوص رحلية مختلفة فمن سفارية إلى حجية وزيارية وسياحية، قُصد الوقوف على عمومية الخصوصية، وخصوصية الأنواع.
- العجائبي في النص الرحلي متجذّر في الثقافة العربية ويستمد قوته من الدين، ويتموقع الكرامي عبر تجليات شتى ضمن العجائبي، لقد راهنت الكتابة الكرامية على عنصر الغرابة والعجب.
- رصدنا في هذه الرحلات صورا عديدة للآخر، تبعا للموقف المتخذ من الغير، والذي تراوح بين الانبهار والرفض، كما تراوحت الصور بين الثبات والتغير، واختلفت صور الذات بين التمجيد والاعتزاز، والحنين والنقد، وذلك في ارتباط بالسياقات الزمنية والتاريخية والثقافية التي أطرت كل رحلة.

- هناك رحلات قدمت عدة صور للمرأة، تراوحت بين المألوف واللاّمألوف، بين التصورات الذهنية المسبقة، وبين المشاهدات التي التقطتها، كما تردد تفاعل الرحالة معها بين الاندهاش والقبول، وبين الرفض والإقرار بالاختلاف الثقافي أحيانا أخرى.
- وهناك رحلات قدّمت لنا وصفا لعادات وتقاليد الثقافات التي ارتحل إليها، مع وعي بالإختلاف الثقافي، كما أن الرحّالة رجح كفة العيان على السماع.
- ولم تتخلص جل الرحلات السفارية من السياق الحضاري المشحون بالتصادم الذي ميز علاقة المغرب بأوربا، وعلى الرغم من إدّعاء أصاحبها الرهان على العيان لتقديم الآخر، فإن صور الآخر ظلت ثابتة، إذ تم تبخيس منجز الغير، وتم حصره في صورة واحدة، وهي الكفر والعداء للأنا، وهي صورة نمطية وهّجها العاملان الديني والتاريخي، كما تمادت الأنا في إظهار قوتها العسكرية والدينية.

ومجال الدرس الرحلي ميدان بكر، يحتاج إلى جهود الباحثين والمهتمين به من أجل إثراءه وفتح آفاق جديدة للبحث.

قائمة المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم

❖ لحديث النبوي الشريف:

1. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيّهقي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، بتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الدكتور عبد السند حسن يمامة، 14 جزءا، ط1، القاهرة، 1432هـ/2011م.

❖ المصادر (الرحلات):

2. ابن بطوطة شمس الدين أبو عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، المسّماة تحفة النَّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، قدّم له وحقّقه ووضع خرائطه وفهارسه، عبد الهادي النازي، 5 أجزاء، (د.ط)، أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1997.

3. العبدري أبو عبد الله محمّد بن علي بن أحمد بن سعود ، رحلة العبدري، حققها وقدم لها علي إبراهيم كردي، وشاكر الفحام، ط2، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2005.

4. العياشي عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية للبقاع الحجازية المسمى ماء الموائد، تحقيق أحمد فريد المزيدي، جزئين، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان.

5. الغزال أحمد بن المهدي، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد، حققه وقدم له، إسماعيل العربي، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.

6. ابن قنفذ أبو العباس أحمد الخطيب القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولوف فور منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب، 1965، سلسلة الرحلات 02 الزيارية 01.

7. محمد بن عثمان المكناسي، الإكسير في فكاك الأسير، تحقيق محمد الفاسي، المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب د ت.

8. محمد بن عثمان المكناسي، البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر، تحقيق ملكية الزاهدى، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005.

9. الورثيلاني الحسين بن محمد، الرحلة الورثيلانية، الموسومة بنزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تحقيق: محمد بن أبي شنب، ط1، جزئين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008.

❖ المراجع:

10. آمنة بلعلي، المتخيل في الراوية الجزائرية، من التماثل إلى المختلف، (د.ط)، دار الأمل، الجزائر، 2006.

11. أسمهان بدير، صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1993.

12. أنس منصور، أعجب الرحلات في التاريخ، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1972.

13. إبراهيم علي حيدر، صورة الآخر المختلفة فكريًا، سوسيولوجيا الاختلاف والتعصب، صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999.

14. إبراهيم فريد الدر، علم الأحلام، منافعها ومحتواها ونظرياتها، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2001.

15. إبراهيم محمد آل مصطفى، سفارات الأندلس إلى ممالك أوروبا المسيحية الكاثوليكية (138-422هـ/755-1031م)، ط1، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2013.

16. بلال سالم الهروط، صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية والمغربية، د.ط، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2012.

17. بوشعيب الساوري، صورة الآخر في رحلات عربية، من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، ط1، النايا للدراسات والنشر، سورية، 2014.

18. بيار باولو دوناتي، صورة الآخر في العلاقة: مواطن/ أجنبي، في صورة الآخر الغربي ناظرا ومنظورا إليه، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، 1999.

19. الجاحظ، البيان والتبيين، (د.ط)، دار الكتب العلمية، لسان، (د.ت).

20. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.

21. حسن حنفي، جدل الأنا والآخر، في صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير الطاهر لبيب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، 1999.

22. الحسن الشاهدي، أدب الرحلة بالمغرب في العصر المريني، جزئين، ط2، منشورات عكاظ، الرباط، 2002.

23. حسين أحمد إلياس، الإباضية في المغرب العربي، مكتبة الضامر، مسقط، 1996.

24. حسين خمري، فضاء المتخيل، مقاربات في الرواية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002.

25. حسين علام، العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد، ط1، المطابع العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 2010.

26. حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

27. حسين نصار، أدب الرحلة، ط1، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، 1991.

28. الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، رحلة ابن فضلان نموذجًا، منشورات جامعة متنوري، قسنطينة، 2006.

29. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشّدادي، ط1، خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

30. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (د.ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983.

31. الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، تحقيق، صفوان عدنان، ط1، منشورات طليعة نور، القاهرة، 1426هـ.

32. محمد بن إدريس الشافعي، رحلة محمد بن إدريس الشافعي، نشر محي الدين الخطيب، المطبعة السلفية بالقاهرة، سنة 1350هـ.

33. رشيدي فكار، عن الحوار الحضاري، بيروت، (د.ط)، 1988.

34. ابن رشيق علي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، جزئين، وزارة الثقافة، الأردن، 2012.

35. ابن الزيات التادلي، التشوف إل رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، ط3، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة نصوص ووثائق رقم04،1990.

36. سعيد بنسعيد العلوي، أوربا في مرآة الأخر، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995.

37. سعيد جبار، من السردية إلى التخيّلية، بحث في بعض الأنساق الدلالية في السرد العربي، ط1، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، الرياض، 2013.

38. سعيد عاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك، القاهرة، 1962.

39. سعيد يقطين، السّرد العربي، مفاهيم وتجليات، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.

40. سليمان العطار، الخيال عند ابن عربي (النظرية والمجالات)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991.

41. ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، إشراف مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010.

42. شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988.

43. شاكر خصباك، كتابات مضيئة في التراث الجغرافي العربي، (د.ط)، مطبعة دار السلام، بغداد، 1979.

44. ابن شاهين، كتاب الإشارات في علم العبارات، مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010.

45. شرف الدين ماجدولين، الفتنة والآخر (أنساق الغيرية في السرد العربي)، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

46. شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، ط1، رؤية للتوزيع والنشر، القاهرة، 2006.

47. شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ط1، دار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

48. شوقي ضيف، الرحلات، ط3، دار المعارف، مصر، 1979.

49. صلاح الدين علي الشامي، الرحلة عين الجغرافيا المبصرة في الكشف الجغرافي والدراسة الميداني، ط2، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1989.

50. ضياء الكعبي، السرد العربيّ القديم، الأنساق الثقافيّة وإشكاليّات التأويل، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005.

51. عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، 1988، القاهرة.

52. عبد الرحيم الرحموني، الذاتي والموضوعي في رحلة ابن بطوطة، (أعمال ندوة)، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1996.

53. عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء المغرب، 2014.

54. عبد الرحيم مؤدن، أدبية الرحلة، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1996.

55. عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، النص-النوع-السياق، إفريقيا الشرق، المغرب، 2006.

56. عبد الرحيم مؤدن، الرحلة المغربية في القرن التاسع عشر، مستويات السرد، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، 2006.

57. عبد الرزاق جبران، العجائبي في رحلة ابن بطوطة، أعمال الندوة التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1993م.

58. عبد السلام شقور، البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته، منشورات الملك فهد للترجمة، طنجة، 1993.

59. عبد الغني أبو العزم، المدينة في رحلته ابن بطوطة، (أعمال ندوة)، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، طنجة، 1996.

60. عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسة في السرد العربي، دار توبقال للنشر، المغرب.

61. عبد القاهر الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الخفي، د.ط، دار الرشاد، القاهرة، د.ت.

62. عبد القاهر والجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق رشيد رضا وأسامة صلاح منيمنة، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت، 1992.

63. عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2001.

64. عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن الحادي عشر الهجري، ط1، مطابع سلا، بسلا، 1989.

65. عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2001.

66. عبد الله إبراهيم، موسوعة السرد العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،2010 .

67. عبد الله بن عتو، أدب الكرامات، من ميثاق الثقة إلى خطاب التماهي، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2014.

68. عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوربا (1610-1922) في الوعي بالتفاوت، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة بحوث ودراسات رقم 13، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

69. عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د.ت).

70. عبد الملك مرتاض، المتيولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

71. عبد النبي ذاكر، العين الساخرة أقنعتها وقناعاتها في الرحلة العربية، منشورات المركز المغربي للتوثيق والبحث في الرحلة، 2000.

72. عبد النبي ذاكر، الواقعي والمتخيل في الرحلات الأوربية إلى المغرب، (د.ط)، مطبعة منشورات كوثر، الدار البيضاء، 1997.

73. عبد النبي ذاكر، عينات الكتابة، مقاربة لميثاق المحكي الرحلي العربي، د.ط، منشورات مجموعة البحث الأكاديمي في الأدب الشخصي، المغرب 1998.

74. عبد النبي ذاكر، إستراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، مطبعة ألطوبّريس، طنجة، 1996.

75. عفيف الدين اليافعي، روض الرياحين في حكايا الصالحين، تحقيق: محمد عبد الرحمان ويس، ط1، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، 1995.

76. أبو عمر محمد بن عبد المالك الزغبّي، كرامات الأولياء، ط1، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر، 2013.

77. عواطف محمد يوسف نوّاب، الرحلات المغربية والأندلسية، مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السابع والثامن الهجريين، دراسة تحليلية مقارنة، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1417هـ/1996م.

78. الغبريني أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله، عنوان الدراية، فمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، تحقيق: محمد بن أبي شنب، دار البصائر، الجزائر، 2007.

79. فدوى مالطي دوجلاس، بناء النّص التراثي (دراسات في الأدب والتراجم)، سلسلة دراسات أدبية، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

80. أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برًا وبحرًا، حققه وعلّق عليه عبد الكريم الفيلالي، نشر وزارة الأنباء، 1967.

81. القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981.

82. كامل العسلي، بيت المقدس في كتب الرحلات عند العرب والمسلمين، عمان، 1992.

83. كمال بولعسل، رحلة أبي حامد الغرناطي، دراسة في فضاء الرحلة، نوميديا للطباعة والنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2011.

84. محمد الحاتمي، الرحلات المغربية السوسيّة بين المعرفي والأدبي، ط1، مختبر البحث في التراث والأعلام والمصطلحات فريق البحث في التراث السوسي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2012.

85. محمد الصالح الضاوي، التصوف والأولياء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2013.

86. محمد بن أحمد ابن شقرون، مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، مطبعة الرسالة، الرباط، 1982.

87. محمد سعيدى: الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

88. محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء 1990.

89. محمد نور الدين أفايه، المتخيل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، (د.ط)، دار المنتخب العربي، بيروت، (د.ت).

90. محمود إسماعيل، الأسطغرافيا والميثولوجيا، رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ط1، القاهرة.

91. محي الدين بن عربي، أهل المراتب والأحوال، تحقيق محمد بن عبد الرحمان الشاغول، ط1، دار جامع الكلم، القاهرة، 2009.

92. مختار بن الطاهر فيلالي، رحلة الورثيلاني، عرض ودراسة، د.ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1998.

93. ابن مريم المليتي المديوني، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، تحقيق: عبد القادر بوباية، ط1، مكتبة الرشاد للطباعة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

94. مصطفى سالم عبد الله حبلوص، أدب الرحلات عن العرب، نشأته وتطوره، "ابن بطوطة أنموذجا"، ط1، منشورات المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية، سلسلة الدراسات التاريخية (95)، الجماهيرية العربية الليبية، 2009

95. المصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2005.

96. مليكة نجيب، المرأة في الرحلة السفارية المغربية، خلال القرنين 18 و19، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2010.

97. منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ودار محمد علي الحامي، تونس، 2007.

98. الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، د.ط، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، د.ت.

99. النابلسي، تعطير الأنام في تفسير المنام، (د.ط)، إشراف مكتب البحوث والدّراسات، دار الفكر للنشر والتوزيع، 2010.

100. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1979.

101. ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.

102.نقولا زياده، الجغرافية والرحلات عند العرب، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، لبنان، القاهرة.

103.نقولا زياده، روّاد الشرق العربي في العصور الوسطى، ط2، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1986.

104.نواف عبد العزيز الجحمة، رحّالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي، من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري (12-14م)، ط1، دار السويدي للنشر والتوزيع الإمارات العربية المتحدة، والأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

105.نوال الشوابكة، أدب الرحلات الأندلسية المغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري، ط1، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، وزارة الثقافة، 2001.

106.نور الدين الزاهي، المقدّس الإسلامي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

107.أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البحاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، طبعة 1406هـ/1986م.

108. يوسف الإدريسي، التخييل والشعر، حفريات في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2012.

109.يوسف بن إسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2001.

110.يوسف ناوري، صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة، (مؤلف جماعي)، منشورات مدرسة الملك الفهد للترجمة بطنجة، 1996.

❖ المراجع المترجمة:

111. أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973.

112. أغناطيوس كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،1987.

113.ألكسندر بوريلي، أسرار النوم، ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 163، يوليو 1992.

114.بروب أفلاد يمير، مورفولوجية الخرافة، ترجمة إبراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية، للناشرين المتحدين، البيضاء، 1986.

115. تزفيتان تودوروف، مدخل للأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، مراجعة محمد برادة، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 1994.

116. جان شوفليي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999.

117. جورج لوكاتش، الرواية التاريخية، ترجمة، صالح جواد كاظم، دار الطليعة، منشورات وزارة الثقافة والفنون العراقية، سلسلة الكتب المترجمة (49)، بيروت، 1978.

118. دانييل هنري باجو، الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997.

119. عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1993.

120.محمد أركون، توفيق فهد، جاك لوكوف، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ترجمة وتقديم عبد الجليل بن محمد الأزدي، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002.

121. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، المركز الثقافي الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996 .

❖ معاجم:

122. إميل يعقوب وسيام حركة ومي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، عربي- إنجليزي- فرنسي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.

123.بطرس البستاني، محيط المحيط قاموس مطوّل- اللّغة العربيّة، مكتبة لبنان، طبعة جديدة، بيروت، 1987، إعادة طبع 1993.

124.جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ط2، دار الملايين، بيروت، 1967.

125.الرازي محمد بن أبي بكر ، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

126.سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984.

127.الطبري، مجمع البيان، ج2، مؤسسة الإعلامي، بيروت، 1425ه.

128.عبد النور جبور، المعجم الأدبي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1984.

129. ابن فارس أبي الحسن أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط، عبد السّلام محمد هارون، 6 أجزاء، ط2 ، دار الفكر، سوريا، 1979.

130. الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2005.

131. كرم البستاني وآخرون، المنجد في اللغة والأعلام، ط2، دار المشرق، بيروت، 1983.

132. مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1974.

133. مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللّغة والأدب، (د.ط)، مكتبة لبنان، بيروت، 1979.

134. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق نخبة من الأساتذة، (د.ط)، دار المعارف، 6 مجلدات، (د.ت)، القاهرة.

❖ **أطروحات :**

135. إسماعيل زردومي، فن الرحلة في الأدب المغربي القديم، رسالة دكتوراه، إشراف: الدكتور عبد الله العشّي، جامعة باتنة، 2006/2005.

136. أحمد بوغلا، الرحلة الأندلسية، الأنواع والخصائص، أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، إشراف: الدكتورة فاطمة طحطح ومارابياس أكيار أكيلر، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007.

137. سليمان القرشي، صورة المرأة في الشعر الأندلسي، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

138. سميرة أنساعد، الرحلة إلى المشرق في الأدب الجزائري، دراسة في النشأة والتطور والبنية، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: الشريف مريبعي، جامعة الجزائر، 2006-2007.

139. سميرة بن جامع، العجائبي في المخيال السردي في ألف ليلة وليلة، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: صالح مباركية، جامعة باتنة، 2010/2009.

140. فاطمة شبشوب، صورة المرأة في المسرح المغربي، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب، مكناس.

141. محمد مكَامان، الرحلات المغربية في القرنين 11 و12هـ/17 و18م، رسالة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1986.

❖ **مجلات:**

142. إتحاد المؤرخين العرب، ندوة: تاريخ الوطن العربي عبر العصور والوفود والسفارات، حصاد (17)، القاهرة، 1430هـ/ 2009م.

143. حوليات الجامعة التونسية، ع03، كلية الآداب، 1992.

144. الرحلة والغيرية، تنسيق عبد الرحيم بنحادة، خالد شكراوي، ط1، جامعة محمد الخامس، أكدال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 148، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2008.

145. مجلة البينة، ع6، أكتوبر 1962م.

146. مجلة الفكر العربي، العدد 32، أفريل- ماي 1983.

147. مجلة القلم، ع24، أفريل 2012، وهران، الجزائر.

148. مجلة الكوفة، ع2، السنة2، ربيع2013.

149. مجلة المقتطف، العدد 12، 1975.

150. مجلة المناهل العدد الخاص بابن بطوطة، ع60، ج2.

151. مجلة المناهل، عدد 25، ديسمبر 1982.

152. مجلة المناهل، عدد 95، 96، شعبان 1433هـ، يوليو 2013.

153. مجلة الهلال، العدد7، السنة 83، يوليو، 1975.

154. مجلة أمل، ع13/14، 1998.

155. مجلة بصمات، ع4، منشورات كلية الآداب بن مسيك، جامعة الحسن الثاني.

156. مجلة بيت الحكمة، ع3، السنة الأولى، الرباط، 1986.

157. مجلة رحّال، العدد الأول، السنة الأولى، 2007.

158. مجلة عالم الفكر، شتاء 1983، الكويت.

159. مجلة علامات في النقد، ع13، ج51، مارس، 2004.

160. مجلة علامات، ج57، ع15، رجب 1426هـ/ سبتمبر 2005.

161. مجلة فصول، مج13، ع03، ، خريف 1994.

162. مجلة فكر ونقد، ع 33، المغرب، 2000.

163. مجلة فكر ونقد، ع87، مارس، 2007م.

164. مجلة فكر ونقد، عدد 87، السنة التاسعة، مارس، 2007.

165. مجلة فكر ونقدًا، السنة التاسعة، عدد 87، مارس 2007.

166. مجلة مواسم، ع2، (مواسم 03/02).

167. منشورات مجلة الرسالة الإسلامية، ع7، بغداد، 1979.

❖ الانترنت:

168. جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن، ع1740، 2006/11/20.

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الفصل الأول
التخييل في الرحلات الحجازية

الفصل الثاني
التخييل في الرحلات الزيارية

الفصل الثالث
التخييل في الرحلات السياحية

الفصل الرابع
التخييل في الرحلات السفارية

ملخص

The summary

Travelshave always had a special status in the Arab culture since there have been many reasons and necessities that have drawn people to them, and made them easier. As a result, travels proliferated for many purposes and drives: scientific, religious, social or economic. Travel books were in vogue as they attracted readers who were taken by the exploration of unknown lands, the detailed description of marvels and the depiction of exciting adventures. Travel books vividly evoked the habits of people, their moral values and feelings. These voyages had various aims. Some were exploratory journeys; others were for establishing friendship and good diplomatic relations with other peoples. Voyages gave accounts of wonders and disclosed secrets. The pages of travel books reveal much about peoples' lifestyles, their traditions and customs; they stand as living proofs and witnesses of how Arab culture was in different times of history.

Thus, this thesis "Travel Books in the Arab Maghreb" has dealt with different aspects including: the manner in which the journey was ascribed to in its different stages, and aspects, then comes the rhetoric of the imaginary with all its literary facts.

In this thesis, we have dealt with the Maghrebian travel books with all their distinctive aspects and characteristics, as part of the Arabian travel books with which they share a lot in common, with regard to the variety of Maghrebian travel book forms.

We have tried to explore the cultural and social identity of the traveller whether he is a writer, a historian, a scholar, a Sufi, or any other quality that may influence his identity; and thus, affects the travel text. We have approached texts that extend over eight centuries (10^{th}c-18^{th}c) of the following writers: Al-Abdari, Al-Ayyachi, Al-Warthilani, IbnKonfoth, IbnBattutah, Al-Ghazzal, and Al-Meknassi.We have paired text analysis with theoretical presentation based on three major levels: *the other, the dream, and the marvellous.*